ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

بُرہان

مُرتّبہ
سعید احمد اکبر آبادی

مکمل لغات القرآن

(چھ جلدوں میں)

قرآن کریم کے الفاظ کی شرح اور اس کے معانی و مطالب کے حل کرنے اور سمجھنے کے لئے اُردو میں اس سے بہتر اور جامع کوئی لغت آج تک شائع نہیں ہوئی۔ اس عظیم الشان کتاب میں الفاظ قرآن کی مکمل اور دل پذیر تشریح کے ساتھ تمام متعلقہ بحثوں کی تفصیل بھی ہے۔ ایک مدرس اس کتاب کو پڑھکر قرآن مجید کا بہترین درس دے سکتا ہے اور ایک عام اُردو خواں اس کے مطالعہ سے نہ صرف قرآن شریف کا ترجمہ بہت اچھی طرح کرسکتا ہے بلکہ اس کے مضامین کو بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے' اور اہل علم و تحقیق کے لئے اس کے علمی مباحث لائق مطالعہ ہیں" لغات قرآن" کے ساتھ الفاظ قرآن کی مکمل اور آسان فہرست بھی دی گئی ہے جس سے ایک لفظ کو دیکھ کر تمام لفظوں کے حوالے بڑی سہولت سے نکالے جاسکتے ہیں"۔ مکمل لغات قرآن" اپنے انداز کی لاجواب کتاب ہے جس کے بعد اس موضوع پر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

جلد	صفحات	تقطیع		قیمت
جلد اوّل	۳۳۴	بڑی تقطیع	غیر مجلد	چار روپے آٹھ آنے
			مجلد	پانچ روپے آٹھ آنے
جلد دوم	۳۳۶	"	غیر مجلد	پانچ روپے
			مجلد	چھ روپے
جلد سوم	۳۳۲	"	غیر مجلد	پانچ روپے
			مجلد	چھ روپے
جلد چہارم	۳۸۶	"	غیر مجلد	پانچ روپے
			مجلد	چھ روپے
جلد پنجم	۵۰۰	"	غیر مجلد	چھ روپے آٹھ آنے
			مجلد	سات روپے آٹھ آنے
جلد ششم	۳۲۴	"	غیر مجلد	چار روپے آٹھ آنے
			مجلد	پانچ روپے آٹھ آنے

(پوری کتاب کے مجموعی صفحات ۲۲۱۲)

مکتبہ برہان اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

مجلّہ علمیّہ

برہان

کی

۴۸ ویں جلد

مرتّبہ

سعید احمد اکبر آبادی ایم، اے

ناشر

ادارہ ندوۃ المصنّفین دہلی

فہرست مضامین ماہنامہ بُرہان

جلد ۴۸

جنوری ۱۹۶۲ء تا جون ۱۹۶۲ء

بہ ترتیب حروفِ تہجی

مقالات

ادبیات

بُرہان

جلد ۴۸	شعبان المعظم ۱۳۸۱ھ مطابق جنوری ۱۹۶۲ء	شمارہ (۱)

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

برہان کی گذشتہ اشاعت میں ہم نے غیر مسلم حضرات سے اسلام کی چند تعلیمات سے متعلق خطاب کیا تھا آج کی صحبت میں خود مسلمانوں سے کچھ عرض کرنا ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ملک میں فسادات اور اُن کے بعد بعض لیڈروں کے بیانات یا حکومت کے کارندوں کے رویہ سے جو صورت حال پیدا ہوتی ہے وہ بڑی صبر آزما اور حوصلہ شکن ہے۔ لیکن ضرورت اس کی ہے کہ وسعتِ نظر اور کھلے دل و دماغ کے ساتھ حقائق کا جائزہ لیا جائے اُن واقعات کے اصل اسباب و وجوہ کا پتہ لگایا جائے اور ملک کے دستور کے ماتحت موجودہ مظالم اور سوسائٹی میں مسلمانوں کی جو حیثیت ہے اُس کا اذعان و یقین پیدا کر کے یہ معلوم کیا جائے کہ خود مسلمان ان حالات کی اصلاح اور بہتر بنانے میں کوئی رول ادا کر سکتے ہیں یا نہیں ؟ اگر اس آخری سوال کا جواب نفی میں ہے تو پھر ظاہر ہے مسلمانوں کو اپنے مستقبل کے بارے میں کوئی خوش آیند توقع ہرگز قائم نہ کرنی چاہیئے۔ کیونکہ جس شخص کے پاؤں میں خود چلنے اور اُٹھنے کی طاقت نہ ہو اُسے کوئی نہیں اٹھا سکتا۔ جو اپنے بل بوتہ پر زندگی گذارنے کا حوصلہ و ارمان نہ رکھتا ہو اُسے اس کا بڑے سے بڑا مخلص اور دوست بھی سہارا نہیں دے سکتا۔ یہی حال قوموں اور جماعتوں کا ہے۔ قومیں کسی سے دریوزہ گری کر کے یا مظلومیت و بے کسی کا بار بار اور شد و مد کے ساتھ اظہار کر کے نہیں بلکہ صرف اپنے عزم اور ہمت کے سہارے زندہ رہتی ہیں۔ اور اپنے نفسِ گرم و شرربار سے دوسروں کو زندگی کی گرمی پہونچاتی ہیں۔

سب سے پہلی چیز جو دھیان میں رکھنے کی ہے وہ یہ ہے کہ یہ حالات کوئی استثنائی شکل نہیں رکھتے۔ بلکہ نتیجہ ہیں عام حالات کا جو ملک میں پھیلے ہوئے ہیں اور جو اس بات کی دلیل ہیں کہ ملک کا سماج ایک خام اور نا تربیت یافتہ بلکہ بالفاظ صحیح تر غلط اور گمراہ سماج ہے۔ اُس کو نہ جمہوریت کا کوئی شعور ہے اور نہ جمہوری زندگی کے فرائض و واجبات کا کسی قسم کا کوئی احساس ہے اُس ایک خود غرض انسان کی طرح ہے جس کے پیش نظر مطلب برآری کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی۔ سماج کی اس عام خرابی اور اختلال مزاج کا ہی اثر ہے کہ چند مٹھی بھر سرمایہ داروں کے علاوہ کوئی ایک شخص، یا ایک طبقہ یا فرقہ خوش نہیں ہے اُن کا یہ عدم اطمینان کبھی زبان اور علاقہ کی بنیاد پر آپس کے اختلافات کی صورت میں، کبھی اقتصادی بے چینی اور معاشی بدحالی کی اساس پر ہڑتالوں اور مظاہروں کی شکل میں اور کبھی لوٹ مار اور قتل و غارتگری اور بے ایمانی و بد دیانتی کے روپ میں نمایاں ہوتا ہے۔ اس بنا پر مسلمانوں کا معاملہ صرف ہندو مسلمانوں یا اکثریت اور اقلیت کا معاملہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ سوال ہے پورے ملک اور پوری قوم کا۔ جمہوری نظام میں کوئی ایک طبقہ یا فرقہ دوسرے طبقوں یا عزقوں سے الگ

نہیں ہوتا اور وہ سب ایک جسم کے مختلف اعضا کی طرح ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح مربوط اور وابستہ ہوتے ہیں کہ ایک طبقہ کی بے چینی صرف اُسی تک محدود نہیں رہتی بلکہ کل پر اثر انداز ہوتی ہے۔ یہ سب ملک کی ایک کشتی میں سوار ہوتے ہیں۔ یہ کشتی پار لگتی ہے تو سب پار لگ جاتے ہیں اور ڈوبتی ہے تو سب ڈوبتے ہیں۔

ایک جمہوری نظام میں اصل قوت وطاقت جو کچھ ہوتی ہے عوام کے ہاتھ میں ہوتی ہے کیونکہ وہ خود اپنی مرضی اور اپنے ووٹ سے اپنی حکومت منتخب کرتے ہیں اور حکومت اُسی وقت تک قائم رہ سکتی ہے جب تک کہ وہ اپنے ووٹوں سے اسے ختم نہ کردیں اس بنا پر اگر عوام گمراہ ہیں تو اُن کی منتخب کی ہوئی حکومت سے کبھی نیکی اور صلاح کاری کی توقع نہیں ہوسکتی۔ اگر کسی حکومت سے عوام کی وہ توقعات پوری نہ ہوں جو انھوں نے ووٹ دیتے وقت قائم کی تھیں تو اُن کا فرض ہے کہ وہ اپنی طاقت وقوت کا استعمال کر کے اس حکومت کو معزول کردیں اور اُس کی جگہ اُس پارٹی یا جماعت کی حکومت قائم کریں جو اُن کے حوصلوں کے مطابق اُن کی توقعات کی تکمیل کر سکے۔ بہرحال ایک جمہوری نظام کو اس کی صحیح اسپرٹ کے ساتھ کامیاب بنانے کے لئے سب سے مقدم اور ضروری یہ ہے کہ عوام کی ذہنی تربیت صحیح اور درست خطوط پر کی جائے، اُن میں حق وباطل اور نیک وبد کا واقعی شعور پیدا کیا جائے اور اُن میں فکری ہم آہنگی کے ساتھ عمل وکردار کی وہ استواری اور یکسانیت پیدا کی جائے جس کے بغیر جمہوریت کا خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتا اور کسی ایک طبقہ کے لئے اپنے حقوق اور مطالبات منوا لینے کا راستہ بجز اس کے کوئی دوسرا نہیں ہوتا کہ اُس کو عوام کی اکثریت کی تائید حاصل ہو۔

جمہوریت کی ان بنیادوں کو سمجھ لینے کے بعد مسلمانوں کو محسوس کرنا چاہیئے کہ ان کو جو دقتیں اور دشواریاں پیش آرہی ہیں اُس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اب تک جو کچھ کہا سنا ہے حکومت سے کہا سنا ہے اور حکومت سے یا جس پارٹی کی یہ حکومت ہے اُس کے ساتھ ربط وتعلق رکھنے کو ہی انھوں نے اپنے سب دکھوں کا علاج سمجھ رکھا ہے۔ عوام کے ساتھ ربط پیدا کرنے، اُن میں جمہوری زندگی کو اجاگر کرنے اور سماجی زندگی میں اُن کے ساتھ اشتراک کر کے اُن کو صحیح فکر کے راستہ پر گامزن کرنے کے لئے انھوں نے اب تک کچھ نہیں کیا ہے۔ مسلمانوں میں یہ عزم ہونا چاہیئے کہ اگر کوئی پارٹی اور اُس کی حکومت مسلمانوں کے ساتھ انصاف نہیں کر سکی ہے تو چونکہ اُس کا یہ رویہ صرف کسی ایک طبقہ کے لئے نہیں بلکہ پورے ملک اور پوری قوم کے لئے مضر اور مہلک ہے اس بنا پر ایک مرتبہ ایک سوراخ سے ڈسے جانے کے بعد وہ دوبارہ اپنے آپ کو اُس سوراخ سے نہیں ڈسنے دیں گے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام عوام کے تعامل اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ کسی ملک کے نہ سب عوام اچھے ہوتے ہیں اور نہ سب بُرے بلکہ اچھے اور بُرے دونوں قسم کے لوگ ہوتے ہیں اور ذہنی انقلاب پیدا کرنے کا طریقہ یہی ہوتا ہے کہ جو لوگ

اچھے، سمجھ دار اور ترقی پسند ہوتے ہیں اُن کو اپنا یا جائے، اُن کے ساتھ اشتراک کر کے اُن کے محاذ کو مضبوط اور قوی بنایا جائے اور جو لوگ کہ "اچھے" نہیں ہیں ان کو کچھ اپنے محاذ کی طاقت و قوت سے اور کچھ تبلیغ و اشاعت اور اپنے کردار و عمل کے بہترین نمونوں کے ذریعہ اپنا ہم خیال بنایا جائے۔ یہی ایک وہ تدبیر ہے جس کے ذریعہ ملک حقیقی طور پر جمہوری زندگی کی نعمتوں سے متمتع ہو سکتا ہے۔ حزب مخالف ہر جمہوریت میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر جمہوریت اپنی اصل روح کے ساتھ قائم ہو تو حزب مخالف کے کسی ممبر کو بھی ظلم و تعدی اور جبر و ستم کی شکایت نہیں ہوتی۔ برطانیہ جو دنیا میں سب سے زیادہ کامیاب جمہوریت رکھتا ہے وہاں کتنی پارٹیاں ہیں اور آئیڈیالوجی کے کتنے اختلافات ہیں مگر کسی پارٹی کے کسی شخص کو غیر آئینی ناانصافی یا استبداد کی شکایت نہیں ہے۔

برہان سیاسی پرچہ نہیں ہے اس لئے ہمیں اس سے ہرگز بحث نہیں ہے کہ آئندہ الیکشن میں مسلمان کانگریس کی مدد کریں یا کسی اور پارٹی کی۔ ان سطور کا مقصد صرف یہ ہے کہ مسلمان جمہوریت کے مسائل اور تقاضوں کو آزادانہ طریقوں پر سوچیں اور اپنی بے چارگی اور بیکسی کا احساس دور کریں اور یہ یقین پیدا کریں کہ وہ مخصوص طریقِ فکر کے باعث دلیشر طیکہ وہ خالص اسلامی اور اس لئے بلند درجہ کا جمہوری، عوامی اور انسانی فکر ہو) اس ملک میں بڑی طاقت ہیں اور اس طاقت سے کام لیکر وہ اپنے لئے، ساری قوم اور ملک کے لئے بہت کچھ کر سکتے ہیں اور یہ اُسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب کہ وہ پہلے خود اپنے اندر فکری انقلاب پیدا کریں، اپنے مسائل و معاملات کو ملک کے مسائل و معاملات سے الگ کر کے سوچنے کی پرانی عادت ترک کریں ملک کے ساتھ کھلے دل اور صاف دماغ سے دلچسپی لیں۔ عوام سے ربط پیدا کریں، سماج پر اپنے وجود کی اہمیت اور افادیت ثابت کریں اور وطن کے سیاسی، اقتصادی، تہذیبی اور معاشرتی مسائل میں منفی نہیں بلکہ مثبت حصہ لیں۔ یعنی اُن کا اصل میدانِ عمل حکومت سے گفت و شنید اور اُس سے عرض معروض کرنا نہیں ہے بلکہ عوام میں کام کرنا اور ان میں صحیح فکر و شعور پیدا کرنا ہے۔

ہمارا موجودہ مزاج اور فکر کس حد تک جمہوری ہے؟ اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ہم اگر کوئی کالج، اسکول، یتیم خانہ یا شفاخانہ قائم بھی کرتے ہیں تو اس کے نام کا جز اسلامیہ یا مسلمان یا مسلم ضرور ہوتا ہے۔ حالانکہ رفاہِ عام کے کاموں میں فرقہ یا طبقہ کی کوئی تخصیص یا امتیاز نہ صرف یہ کہ بے معنی ہے بلکہ ایک غیر انسانی حرکت ہے۔ انگریزوں نے "پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو" کی پالیسی کے تحت ہندو اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے جو الگ کر دیا تھا اُس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر فرقہ صرف اپنے مفاد کو پیش نظر رکھتا تھا۔ ہمارا موجودہ غیر جمہوری مزاج اسی عہد کی یادگار ہے۔ لیکن اس جمہوری دور میں اس کو بدلنا چاہیے اور پورے ملک کو اپنا ملک، سب انسانوں کو، مذہب، علاقہ اور زبان کے اختلافات کے باوجود اپنا بھائی یقین کرنا چاہیے۔ بھائی سے دکھ بھی پہونچتا ہے، مگر بہرحال بھائی بھائی ہے۔ اس کے ساتھ وہ معاملہ نہیں ہوتا جو دشمنوں اور غیروں کے ساتھ ہوتا ہے حدیث میں ہے کہ تم اپنے بھائی کی مدد کرو وہ خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔ یعنی ظالم ہے تو اسے ظلم سے روکو اور مظلوم ہے تو اس کی فریاد رسی کرو۔ غور کیجئے! یہ مبارک الفاظ کس عالمگیر اخوت اور اس کے لئے دلسوزی کے احساس کی ترجمانی کر رہے ہیں۔ یہ احساس قطعاً ضد ہے اُس چڑچڑے پن اور تنگ مزاجی کا جو مسلمانوں میں عام طور پر پیدا ہو گیا ہے کہ اپنے اوپر کسی تنقید کو سن ہی نہیں سکتے۔ گویا تاریخ میں ان کا دامن گناہوں سے ہمیشہ پاک رہا ہے۔ اپنی ذات کے ساتھ یہ خوش گمانی جس کو آجکل کے بعض اخبارات اور مصنفین خوب ہوا دے رہے ہیں مسلمانوں کے لئے سم قاتل ہے۔

اعاذنا اللّٰہ من شرور انفسنا

"کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" کا تنقیدی جائزہ

از جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم۔ اے۔ ایل ایل بی (علیگ) ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

(۱)

عصر حاضر نے مسلمانوں کے سامنے جن مسائل کو لاکھڑا کیا ہے اُن میں ایک نہایت اہم مسئلہ صنعت و تجارت کی تنظیم کے اساسی اصولوں کا ہے۔ صنعت و تجارت جغرافیائی اور قومی حدود سے گزر کر نہایت مرتب اور منظم بین الاقوامی اداروں کی صورت اختیار کرچکی ہے۔ مزید برآں حالات نے ان اداروں کو بین الاقوامی سیاسی مسائل اور تعلقات سے اس طرح ہم رشتہ کردیا ہے کہ کوئی ملک اپنی معاشی تنظیم کے بارے میں سوچتے وقت ان عوامل سے صرفِ نظر نہیں کرسکتا۔ موجودہ عالمی تجارتی و صنعتی تنظیم کی ریڑھ کی ہڈی سود ہے، دوسری طرف شریعتِ اسلامیہ کے نزدیک سود بدترین محرمات میں سے ہے۔ اس دوگونہ صورتِ حال کے پیشِ نظر تجارتی اور صنعتی تنظیم کا معاملہ اُن مسلمان ممالک کے اربابِ فکر و نظر کو، جو اس حد تک آزاد و خود مختار ہیں کہ اپنے پسندیدہ اصولوں کی بنیاد پر اپنی اجتماعی زندگی کی نئی تشکیل کے بارے میں سوچ سکیں۔ خصوصاً، اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل کا حل اسلامی بنیادوں پر تلاش کرنے والے اہلِ علم حضرات کو عموماً دعوت دے رہا ہے کہ وہ ان امور پر غور و فکر کریں کہ موجودہ تجارتی اور صنعتی تنظیم مسلمانوں کے مخصوص طرزِ فکر، زندگی کے تصور اور دینی اصولوں سے کس حد تک مطابق اور کہاں کہاں منحرف ہے؟ اس کا کتنا حصہ قابلِ قبول ہے اور کتنا قابلِ رد؟ اور اگر یہ تنظیم کلی طور پر یا اس کے کچھ اجزا اُن کے مزاج، اصولوں اور تصورات کے مطابق نہیں تو اس پوری تنظیم یا اُن خاص اجزاء کا نعم البدل کیا ہوسکتا ہے؟ موجودہ عالمی حالات کے پیشِ نظر اس نعم البدل کے نفاذ کے موثر ذرائع کیا ہوسکتے ہیں؟ اور اس سلسلہ میں عبوری دور کے لئے کن تدابیر اور صورتوں کی سفارش کی جاسکتی ہے؟

وقت کی اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور کا کمرشل انٹرسٹ کے مسئلے کے مطالعہ کی طرف متوجہ ہونا یقیناً ایک جرأت مندانہ اقدام ہے۔ "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" چار مقالات پر مشتمل، ۱۳۴ صفحات کا ایک مختصر سا کتابچہ ہے، جسے جعفر شاہ صاحب پھلواروی نے مرتب کیا ہے اور ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ پاکستان لاہور نے جنوری ۱۹۵۹ء میں متوسط معیارِ کتابت وطباعت کے ساتھ شائع کیا ہے۔ اس میں دو مقالے خود فاضل مرتب کے ہیں، ایک یعقوب شاہ صاحب سابق جنرل آڈیٹر پاکستان کا اور دوسرا عطاء اللہ صاحب پالوی کا۔ یہ چاروں مقالے اس سے قبل ماہنامہ ثقافت، لاہور میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔

کتاب کا پیش لفظ فاضل مرتب کا لکھا ہوا ہے جس میں موصوف نے قارئین کو یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ انھیں موضوع زیرِ بحث اور متعلقہ پہلوؤں کی اہمیت اور ان پر بحث تمحیص کی مشکلات کا کافی احساس ہے۔ موصوف نے عملاً اس احساس کو خود اپنے مقالوں کی تالیف .... اور دیگر دو مقالوں کی کتاب میں شمولیت کے بارے میں کس حد تک مدنظر رکھا ہے آئندہ اوراق میں واضح ہوگا، سردست اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ موصوف نے پیش لفظ میں بجائے اس امر پہ زور دینے کے کہ موجودہ تجارتی اور صنعتی تنظیم میں ایک بنیادی مقام رکھنے کی وجہ سے کمرشل انٹرسٹ کا مسئلہ اولین فرصت میں حل کئے جانے کا مستحق ہے اپنے قلم کا تمام تر زور اس بات پر صرف کیا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ سے مفر نہیں کیونکہ اس کے بغیر سردست نظام تجارت نہیں چل سکتا۔ حالانکہ اگر اس دعویٰ کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی اس امر کی کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی کہ کمرشل انٹرسٹ کی اباحت بلکہ استحباب کے دلائل تلاش کئے جائیں۔

پہلا مقالہ "سود کے متعلق چند سوالات" کے زیرِ عنوان یعقوب شاہ صاحب سابق آڈیٹر جنرل پاکستان کا ہے جو مارچ ۱۹۵۸ء کے ثقافت میں شائع ہوا تھا۔ یہ مقالہ جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے سود کے متعلق چند سوالات کا مجموعہ نہیں بلکہ مقالہ نگار کی اس امر کی ذاتی تحقیق پر مشتمل ہے کہ "آیا ہر قسم کا سود جو آجکل رائج ہے ربوا کے تحت آتا ہے اور اس لئے قرآنی احکام کے مطابق حرام ہے یا اس کی کچھ صورتیں ایسی بھی ہیں جن پر ربوا کا اطلاق نہیں ہوتا اور جن سے مسلمان بہرہ اندوز ہو سکتے ہیں[۲]۔" موصوف اپنی اس تحقیق کے ذریعہ جس نتیجے پر پہونچے

---

[۲] کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت۔ صفحہ [آئندہ اس کتابچہ کا حوالہ صرف "کمرشل انٹرسٹ" کے عنوان سے آئے گا۔]

ہیں وہ انھیں کے الفاظ میں یہ ہے کہ "اول الربوٰ سے وہ سود مراد ہے جو حاجتمندانہ اور صرفی قرضوں پر لیا جاتا ہے اور دوم قرض کی ان قسموں کے علاوہ اور بھی قسمیں ہیں مثلاً وہ جن کا روپیہ نفع آور Productive کاموں میں لگایا جاتا ہو یا جو گورنمنٹ لیتی ہے اُن کے سود پر قرآنی حرمت عائد نہیں ہوتی اور اُن کے متعلق قوم کو اختیار ہو کہ اپنی ضروریات کے مطابق لیکن قرآنی اصولوں کے ماتحت فیصلہ کرے"[ا] موصوف کے اس نظریہ کی بنا "اس پر ہے کہ عرب جاہلیت میں نفع آور کاموں کے لئے سود پر قرض نہ لیا جاتا تھا"[۲] مقالہ نگار نے جس نظریہ پر اپنی تحقیق کی عمارت اُٹھائی ہے اس کے غلط اور بے بنیاد ہونے کے بارے میں کافی تاریخی مواد پیش کیا جا چکا ہو[۳] جس کے بعد پورے اعتماد کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہو کہ تاریخی طور سے اس بات کا کوئی وزن نہیں کہ عرب جاہلیت میں نفع آور کاموں کے لئے قرضہ نہ لیا جاتا تھا۔ یہ بات موصوف کے استدلال کی پوری عمارت کو منہدم کر دیتی ہے تفصیلی معلومات سے تعرض نہ کرتے ہوئے یہاں صرف کچھ بنیادی اور بعض دیگر اہم نکات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔

مقالہ تحریر کرتے وقت مقالہ نگار نے غالباً یہ بات محسوس نہیں کی کہ وہ کتنی غیر یقینی بنیادوں پر کتنی اہم چیز کی حلّت و حرمت کی بنیاد اُٹھا رہے ہیں۔ تاریخ کے کسی خاص دور میں کسی شے کے عدم وجود کو ثابت کرنا اس شے کے وجود کے ثبوت سے کہیں زیادہ مشکل ہو اور تاریخ کے بڑے وسیع مطالعہ اور ژرف نگاہی کا مطالبہ کرتا ہو خصوصاً جبکہ وہ چیز کسی ایسے دور سے متعلق ہو جس کے بارے میں بہت سے پہلو ابھی تک تشنۂ تحقیق ہوں۔ تاریخ کے تحقیق کی ذمہ داری اس وقت اور بھی زیادہ گرانبار ہو جاتی ہے جبکہ کسی حسّی شے کے عدم وجود کو نہیں بلکہ کسی غرض اور محرک کے عدم وجود کو تاریخی طور سے ثابت کرنا مقصود ہو۔ تاریخی مآخذ تک دسترس نہ ہونے یا مطالعہ کی کمی کی بنا پر بسا اوقات عدم ثبوت کو عدم وجود قرار دے دیا جاتا ہے۔ عرب جاہلیت کے بارے میں اس قسم

[ا] حوالہ بالا ص۴۳ [۲] حوالہ بالا ص۴۹

[۳] (۱) سید ابوالاعلیٰ مودودی ترجمان القرآن لاہور مئی ۱۹۶۰ء جلد ۵۴ نمبر ۲ ص۱۱۲ تا ص۱۳۸ "سود کے متعلق چند اہم مباحث" (۲) نفضل الرحمٰن A Study of Commercial Interest in Islam (اسلام میں کمرشل انٹرسٹ کا مطالعہ) "اسلامک تھاٹ" علی گڑھ جولائی ۱۹۵۸ء جلد ۵ نمبر ۴، ۵ صفحہ ۲۴ تا صفحہ ۴۶

کی غلطیاں اکثر ہوئی ہیں۔ کیونکہ اس وقت تک عرب جاہلیت کی کوئی مستند معاشی تاریخ موجود نہیں۔ اس طرح کی غلطیاں مطالعہ کے اس میدان میں بہت ہی عام ہیں۔ افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مقالہ سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اس اہم تاریخی تحقیق سے عہدہ برآ ہونے کے لئے جس تیاری اور سازوسامان کی ضرورت ہے، موصوف اس سے قطعاً تہی دامن نظر آتے ہیں۔ آپ نے محض اس مفروضہ کے پیش نظر کہ تجارتی سود کے رواج کا ثبوت بعض ممالک میں پانچویں صدی عیسوی سے دسویں صدی عیسوی تک نہیں ملتا[1] یہ نتیجہ نکال لیا کہ عرب میں بھی اس دور میں تجارتی سود موجود نہ تھا حالانکہ اگر موصوف اُن ممالک اور قوموں کی معاشی تاریخ پر ایک نظر ڈال لیتے جن سے زمانہ قبل تاریخ سے عربوں کا تجارتی تعلق تسلیم شدہ تاریخی حقیقت ہے تو موصوف کو اپنے نظریہ کا کھوکھلاپن محسوس ہو جاتا۔ ان ملکوں اور قوموں کی قبل اسلام کی معاشی تاریخ و تنظیم اور عربوں سے ان کے تعلقات کی نوعیت کے مطالعہ سے ایک نہیں بیسیوں شہادتیں اس امر کی فراہم ہو سکتی تھیں کہ عربوں میں تجارتی اغراض کے لئے قرضے لینے کا نہ صرف رواج تھا بلکہ یہ چیز اُن کی معاشی زندگی کی ایک نہایت اہم بنیاد تھی۔ موصوف کے اس خیال سے کہ اس زمانہ کی حالت ایسی نہ تھی کہ بڑے پیمانہ پر تجارت کے لئے سرمایہ اکٹھا کرنے کی ضرورت ہوتی[2] معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی معلومات اُس زمانہ کی تجارت، مختلف قوموں کے تجارتی تعلقات اور خصوصاً عربوں کے تجارتی کاروبار کے بارے میں بہت ہی محدود ہیں۔ اس کی تصدیق اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اس تحقیقی کاوش کے لئے جو تصانیف بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں اُن میں سے اکثر تک موصوف کی رسائی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ وہ عربی میں ہیں اور موصوف نے اپنا مقالہ انگریزی اور اردو کی کتابوں سے تیار کیا ہے[3]۔

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۲۲، ص ۲۴ و ص ۲۶ [2] ص ۲ [3] بعض ثانوی حیثیت کے حوالوں سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عربی ماخذ تک موصوف کی رسائی نہیں۔ لیکن یہ امر حیرت انگیز ہے کہ اس کے باوجود مقالہ میں بعض ایسی عربی کتابوں کے حوالے موجود ہیں جن کا ترجمہ اردو میں نہیں ہوا۔ مثلاً سبل السلام شرح بلوغ المرام، السنن الکبریٰ للبیہقی، الدرالمنثور للسیوطی، تفسیر طبری، تفسیر خازن وغیرہ۔ سوال یہ ہے کہ اگر موصوف عربی ماخذ کے استعمال پر اتنی قدرت رکھتے ہیں کہ معرض استدلال میں اُن کے حوالوں کو پیش کر سکیں تو پھر بعض ایسی جگہوں پر جہاں براہ راست بعض بنیادی امور کا اثبات مقصود ہے ایسے حوالے کیوں دیئے گئے ہیں جن کی حیثیت محض ثانوی ہے اور جو خود موصوف کے نزدیک ماخذ استدلال نہیں۔

لیکن اگر موصوف کی اس مجبوری سے چشم پوشی کر بھی لی جائے تو اس طرز عمل کی کیا توجیہ کی جائے گی کہ موصوف نے ان انگریزی تصانیف سے بھی تغافل برتا ہے جن سے اس مسئلہ پر کافی روشنی پڑ سکتی تھی اور جن سے موصوف انگریزی زبان سے واقفیت کی وجہ سے استفادہ بھی کر سکتے تھے۔ ان خامیوں کا مجموعی اثر مقالہ پر یہ ہوا ہے کہ موصوف کی یہ کاوش تحقیقی یا علمی ہونے کے بجائے محض بے بنیاد تاریخی مفروضات کا انبار بن کر رہ گئی ہے۔

اس سے قطع نظر کہ موصوف کی یہ تحقیقی کوشش تاریخی تنقید و تحقیق کی نظر میں کوئی وزن رکھتی ہے یا نہیں اور اس سے یہ تاریخی مفروضہ کہ "عرب جاہلیت یا زمانہ نزولِ قرآن میں نفع آور اغراض کے لئے قرضہ نہ لیا جاتا تھا" کسی درجہ میں ثابت ہوتا ہے یا نہیں، موصوف نے ایک ایسے بنیادی مسئلہ سے روگردانی کی ہے جس کی طرف انہیں اس کد و کاوش میں پڑنے سے پہلے متوجہ ہونا ضروری تھا۔ وہ یہ کہ موصوف کو پہلے ہی قدم پر یہ واضح کر دینا چاہیے تھا کہ اس تاریخی مفروضے کی صحت و عدم صحت کو مسئلہ حرمتِ ربوا سے کیا تعلق ہے؟ دوسرے الفاظ میں موصوف کو یہ بتانا چاہیے تھا کہ کیا شریعت اسلامیہ اس مفروضے کی صحت و عدم صحت کو کمرشل انٹرسٹ کی حلت و حرمت کے بارے میں بایں طور معتبر سمجھتی ہے کہ اگر یہ مفروضہ ثابت ہو جائے تو کمرشل انٹرسٹ حلال ثابت ہو جائے گا اور اگر جانبِ مخالف ثابت ہو جائے تو حرام قرار پائیگا؟ جیسا کہ ظاہر ہے یہ ایک خالص قانونی اور فقہی مسئلہ ہے اور جب تک دلائل شرعیہ سے اس کا ثبوت فراہم نہیں کر دیا جاتا کہ ربوا کی صرف وہی صورتیں اور شکلیں قرآنی حرمتِ ربوا کی زد میں آئیں گی جو زمانہ نزولِ قرآن میں عربوں میں رائج و متعارف تھیں اور ان مروج و متعارف صورتوں اور شکلوں کے علاوہ ربوا کی دوسری تمام صورتیں جائز رہیں گی اور حرمتِ ربوا سے مستثنیٰ سمجھی جائیں گی اس وقت تک اس قسم کی کوئی بھی تحقیقی کاوش ایک سعیٔ لاحاصل سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی اور بفرضِ محال یہ مفروضہ ثابت ہو بھی جائے کہ عرب جاہلیت اور زمانہ نزولِ قرآن میں کمرشل انٹرسٹ معلوم و مروج نہ تھا تو بھی اس سے کمرشل انٹرسٹ کی حلت پر استدلال کرنا محض خوش فہمی ہوگی اور کچھ نہیں۔

کمرشل انٹرسٹ اور یوزری (Usury) میں جو فرق بتایا جاتا ہے وہ صرف قرض لینے کی غرض کے اعتبار سے ہے۔ کمرشل انٹرسٹ اس زیادتی کو کہتے ہیں جو اس راس المال پر لی جائے جو پیداواری

یا نفع آور اغراض کے لئے قرض لیا گیا ہے اور یوژری اس زیادتی کا نام ہے جو اس راس المال پر لی جائے جو صرفی اور حاجتمندانہ اغراض کے لئے قرض لیا گیا ہے۔ اس صورت میں یوژری کو ربوا کہنے اور اس کو حرام بتانے اور کمرشل انٹرسٹ کو حرمت ربوا سے خارج کرنے اور حلال کہنے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ شریعت نے قرضے کے معاملے میں راس المال پر زیادتی کو صرف اس صورت میں حرام قرار دیا ہے جب قرضہ لینے کا مقصد صرفی اور حاجتمندانہ اغراض کی تکمیل ہو بالفاظِ دیگر وہ چیز جو قرضے کے معاملہ میں زیادتی کو حرام یا حلال کرتی ہو۔ مقصد استقراض (قرضہ لینے کی غرض) ہے نہ کہ راس المال پر محض مشروط زیادتی[1] مقصد استقراض کو ربائے حرام کی حقیقت کی تکوین و تحقق میں اتنا اور ایسا موثر سمجھنا کہ جب تک صرفی مقصد کے لئے قرض نہ لیا جائے تب تک وہ زیادتی حرام کردہ ربا کی تعریف میں نہ آئے قرآن و سنت اجماع و قیاس اور امتِ محمدیہ کے عمل متوارث کے خلاف ہو۔ چنانچہ جب تک دلائل شرعیہ سے ثابت نہ ہو جائے کہ مقصد استقراض کو ربا کی حقیقت میں دخل ہے۔ عرب جاہلیت یا زمانہ نزول میں قرضہ لینے کی اغراض کا کھوج لگانا تضییع اوقات کے علاوہ کچھ نہیں۔ ظاہر ہے اگر مقصدِ استقراض کو سود کی حلت و حرمت سے کوئی واسطہ نہیں تو تاریخی طور پر یہ دادِ تحقیق دینے سے کیا حاصل کہ اس زمانے میں قرضہ فلاں اغراض کے لئے لیا جاتا تھا اور فلاں کے لئے نہیں۔ یہ جدوجہد تو صرف اسی وقت کارآمد ہو سکتی ہو جب پہلے یہ طے ہو جائے کہ قرض لینے کے مقصد کو ربا کی حقیقت کی تکوین میں نفیاً یا اثباتاً دخل ہو۔

• موصوف نے حضرت عمرؓ کے ارشاد "ان آخر ما انزلت آیۃ الربوا وان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض ولم یفسرھا لنا فدعوا الربا والریبۃ" سے یہ غلط نتیجہ نکالنے کی کوشش کی ہو کہ ربا کی تشریح حضورؐ نے نہیں فرمائی، حالانکہ 'دعوا الربا والریبۃ' کے الفاظ سے جو نتیجہ زیادہ سے زیادہ نکالا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ 'الربا' تو معلوم ہی ہے اسے تو بہرحال چھوڑنا ہو۔ اس کے علاوہ بعض امور ایسے بھی ہیں جن کے سود ہونے کے بارے میں اشتباہ ہو۔ حضرت عمرؓ انھیں مشتبہ امور کے بارے میں حکم دیتے ہیں کہ انھیں بھی ترک

---

[1] واضح رہے کہ اختلاف جو کچھ بھی کیا جا رہا ہو وہ مشروط زیادتی ہی کے بارے میں ہو۔ قرض لیکر بغیر مشروط طور پر خوش دلی سے راس المال سے کچھ زیادہ واپس کرنا اور اسے لینا سب کے نزدیک جائز ہو اور سرے سے زیر بحث نہیں۔

کر دیا جائے ورنہ اگر حضرت عمرؓ کے اس فرمان کو یہ معنی پہنائے جائیں کہ سرے سے "الربا" ہی معلوم نہیں تو "دعوا الربا والریبۃ" کے کوئی مناسب معنی نہیں بن سکتے۔ اس کے علاوہ تجارتی سود کے بارے میں اس اثر سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا، نہ اس کی حرمت میں کوئی اشتباہ پیدا کیا جا سکتا ہے، کیونکہ تجارتی سود کی حرمت نص قرآنی سے ثابت ہے، وہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کا "الربا" ہونا مشکوک یا مشتبہ ہو۔

دوسرا مقالہ "سودخواری کی قسمیں (حدیث کی روشنی میں)" جعفر شاہ صاحب پھلواروی کا ہے اور مارچ ۱۹۵۸ء کے "ثقافت" میں چھپ چکا ہے۔ "ثقافت" کا مضمون اپنی جگہ شروع کے چند پیراگرافوں کے اضافہ کے علاوہ جن میں سارا زور ان ہولناک نتائج اور پیچیدگیوں پر دیا گیا ہے جو عصر حاضر میں سودی کاروبار بند کرنے سے رونما ہو سکتے ہیں۔ موصوف کی ایک پرانی تالیف ریاض السنۃ[۱] کے اس حصہ کی طبع مکرر ہے جس میں موصوف نے ربا الفضل سے متعلق کچھ احادیث پیش کر کے اپنے مخصوص انداز میں اُن کی تشریح کی ہے۔

مقالے کے عنوان سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مولف کو سودخواری کی تمام صورتوں کا احاطہ مقصود نہیں بلکہ صرف اُن قسموں کی تعیین و تشریح مطلوب ہے جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں لیکن مقالے کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ موصوف نے عنوان میں ذکر کردہ قید کو یکسر نظر انداز کر کے بلا استثناء ہر جگہ مطلق ربا اور سود کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے ایک عام ناواقف پڑھنے والے کا اس غلط فہمی میں مبتلا ہونا لازمی ہے کہ سود کی کل حرام کردہ صورتیں اور قسمیں بس یہی ہیں جن پر موصوف بحث کر رہے ہیں۔ اگر واقعی موصوف کا نقطۂ نظر یہی ہے تو انھیں حدیث کی قید اڑا کر صراحتاً یہ بات کہنا چاہئے تھی کہ شریعتِ اسلامیہ نے جس سود کو حرام قرار دیا ہے اُس کی کل قسمیں یہی ہیں جن کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو موصوف الفاظ کے اس مغالطہ انگیز استعمال سے ربا الفضل اور ربا النسیہ وغیرہ الفاظ لاکر بآسانی تمام بچ سکتے تھے۔ ربٰوا اور سود کے اس اطلاقی اور غیر واضح استعمال سے نہ صرف قاری کو غلط فہمی ہوتی ہے بلکہ خود فاضل مولف بھی غلط فہمیوں سے محفوظ نہیں رہ سکے ہیں۔ مثلاً موصوف کہتے ہیں کہ "ربٰوا کا تصور اس حدیث سے پیدا ہوتا ہے جس میں "والفضل ربوا" (زائد حصہ سود ہے) فرمایا گیا ہے۔ یعنی جتنا دیا جائے اتنا ہی واپس لیا جائے۔ اگر زائد لیا دیا جائے گا تو وہ

---

[۱] ریاض السنۃ، ادارہ ثقافت اسلامیہ پاکستان لاہور ۱۹۵۸ء ص ۱۹۷ تا ۲۰۳ ۔ لیکن موصوف نے پورے مقالہ میں کہیں اس بات کی طرف اشارہ نہیں کیا بلکہ مقالہ کو ایک نئے مضمون کی حیثیت سے پیش کر دیا ہے۔

ربوا ہوگا۔ "الفضل ربوا" گویا ایک نہایت مختصر اور جامع تعریف ہی سود کی[۵۱] حالانکہ اس حدیث سے متعلق ربوا کا نہیں بلکہ ربا کی اس مخصوص صورت کا تصور پیدا ہوتا ہو جو جنسی مبادلے یعنی بارٹر (Barter) میں پائی جاتی ہے اور جس کا اصطلاحی نام "ربوا الفضل" ہی۔ ربوا الفضل ربوا کی تشریح ان الفاظ میں کرنا کہ "جتنا دیا جائے اتنا ہی واپس لیا جائے" مولف کی دوسری غلطی ہے کیونکہ یہاں واپس کے لفظ سے اُردو کے اسلوب بیان کے لحاظ سے قرض کا مفہوم پیدا ہو رہا ہے حالانکہ قرض اور ربوا الفضل دو مختلف چیزیں ہیں، ربوا الفضل کی احادیث کو قرض سے کوئی سروکار نہیں۔ ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود موصوف کے ذہن میں ربا اور اس کی مختلف صورتوں کا تصور واضح نہیں۔

اس کے فوراً بعد مسئلہ ربوا کی پیچیدگیوں پر اظہار خیال کرتے ہوئے موصوف ایک عجیب مضحکہ خیز دعویٰ کرتے ہیں کہ "ان باتوں کا اندازہ اس سے کیجئے کہ خود عہدِ رسالت میں اور حضور کے بعد ہی ایسی ایسی صورتیں سننے میں آئیں کہ روایات بھی آپس میں ٹکرانے لگیں[۵۲] حضور کے بعد تو روایات کے ٹکراؤ کی بعض معقول صورتیں مثلاً کسی صحابی کو کسی روایت کا نہ پہنچنا یا کسی حکم کے منسوخ ہو جانے پر مطلع نہ ہونا وغیرہ سمجھ میں آسکتی ہیں مگر خود عہدِ رسالت میں روایات کا ٹکراؤ عقل سے بالا ہو کیا یہ ٹکراؤ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے رجوع کے ذریعہ دور نہیں کیا جاتا تھا یا نہیں ہوسکتا تھا؟

فاضل مولف نے چار ابتدائی ذیلی عنوانات پر مشتمل تمہید کے بعد اصل بحث کی ابتدا کی ہو۔ یہ عنوانات آپس میں اتنے غیر مربوط ہیں کہ محسوس ہوتا ہو کہ شاید مختلف اوقات میں مختلف ذہنی کیفیات کے تحت لکھے

---

[۵۱] موصوف نے اس حدیث کا حوالہ نہیں دیا ہو مگر گمان غالب یہی ہے کہ ہدایہ سے نقل کیا ہو۔ "الفضل ربوا" کے الفاظ کے ساتھ حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت امام ابوحنیفہ سے منقول ہے اور کتاب الآثار امام محمد: باب ۲۵۰ شراء الدراہم الثقال بالخفاف والربوا کتاب الآثار امام ابو یوسف تحقیق ابوالوفاء الافغانی حیدرآباد ۱۳۵۵ھ فی البیوع والسلف (۲۱) روایت نمبر ۸۳۳ ص ۱۸۳ اور مسند امام ابوحنیفہ کتاب البیوع، باب الربوا فی الاشیاء الستۃ بالفضل[۱۶۵] میں موجود ہے اور فقہ حنفی کی معتبر کتابوں مثلاً ہدایہ باب فصل وغیرہ میں نقل کی گئی ہے۔ محدثین مثلاً بخاری، مسلم، نسائی، ابن ماجہ، ترمذی، ابوداؤد، امام مالک، دارمی، احمد نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت کو "فمن زاد او استزاد فقد اربیٰ" وغیرہ الفاظ سے روایت کیا ہے جیسا کہ آگے آتا ہے۔

[۵۲] کمرشل انٹرسٹ ص ۵۱

گئے ہیں۔ یہ بے ربطی اس وجہ سے اور بھی زیادہ محسوس ہوتی ہے کہ موصوف کافی عرصہ سے لکھ رہے ہیں اور ان سے تو مشقوں کی تحریر میں پائی جانے والی خرابیوں کی توقع نہیں کی جاتی ہے۔ اصل بحث میں موصوف نے (۱) سود خواری کی صورتوں کو متعین کرنے (۲) ان کی قدر مشترک دریافت کرنے اور اس طرح (۳) حقیقت ربا تک پہونچنے کی کوشش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان تین نکات پر مشتمل تحقیق کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اولین ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ تمام احادیث پیش کردی جائیں جن سے ربا کے بارے میں کوئی بھی حکم مستنبط ہوسکتا ہے۔ اگر تالیفی سہولت اور اختصار کے پیش نظر یہ ممکن نہ ہو کہ اس سارے ذخیرۂ احادیث کو قارئین کے سامنے رکھا جا سکے اور انتخاب ضروری ہو تو اس انتخاب میں وہ احادیث تو لازمی طور سے قارئین کے سامنے آجائیں جو موضوع زیر بحث کے سلسلے میں بنیادی اہمیت اور اصولی حیثیت کی حامل ہیں۔ اتنا ضرور کیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی خاص پہلو پر بہت سی احادیث موجود ہوں تو صرف ایسی چند احادیث اس انتخاب میں شامل کردی جائیں جو اس پہلو پر نمائندہ حیثیت کی مالک ہوں ایسی احادیث کی شمولیت بے حد ضروری ہے جو مذکورہ بالا اصولی احادیث کے کسی ابہام کو رفع کرتی ہوں، ان کے کسی اجمال کی تفصیل پیش کرتی ہوں، یا کسی مسئلہ کی مزید وضاحت کرتی ہوں۔ ان باتوں کی ضرورت صرف اس لئے ہے کہ جو قدرِ مشترک پیش کردہ احادیث سے دریافت کی جارہی ہے اس کے بارے میں اطمینان سے یہ کہا جا سکے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا ماحصل اور آپ کے احکام کا منشا ہے۔ اگر ان باتوں کا لحاظ انتخابِ احادیث میں نہ رکھا جائے گا تو اس بات کا بڑا قوی اندیشہ ہے کہ وہ قدرِ مشترک احادیث کا ماحصل ہونے کے بجائے ذاتی رجحانات و میلانات کا پرتو ہوگی۔

ربوا الفضل اور اس سے متعلقہ مباحث پر جو روایات حدیثوں کے مستند مجموعوں میں ملتی ہیں وہ حضرت ابو سعید الخدری[1]، عبادۃ بن الصامت[2]، عمر بن الخطاب[3]، ابو ہریرہ[4]، فضالۃ بن عبید[5]، ابو بکرۃ[6]، معمر بن عبداللہ[7]، انس بن مالک[8]، بلال[9]، اسامہ بن زید[10]، عبداللہ بن عباس[11]، عبداللہ بن عمرو بن العاص[12]، علی[13]، جابر[14]، براء بن عازب[15]، ابو بکر[16]، رافع بن خدیج[17]، سمرۃ بن جندب[18]، زید بن ارقم[19]، ابو المنہال[20]، عبداللہ بن عمر[21]، ابو رافع[22]، عرباض بن ساریۃ[23]، مالک بن اوس[24]، طلحہ بن عبیداللہ[25]، ابو ذر دار[26] وغیرہم من الصحابۃ رضی اللہ عنہم

کی روایت کی ہوئی ہیں۔ ان سب حضرات کی تمام روایتوں کو سامنے رکھنا موضوعِ زیرِ بحث کے سارے پہلوؤں کو اُجاگر کرنے کے لئے ضروری ہے۔ اُن میں سے ہر ایک کی روایت یا روایتیں ربا کے بارے میں کسی مزید افادے پر مشتمل ہیں۔ اگر ان حضرات کی روایتوں کے مختلف طرق کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو بھی ایک معقول تعداد ایسی ہے جسے ربا کے بارے میں قدرِ مشترک دریافت کرتے وقت ضرور زیرِ بحث لانا چاہیئے۔ فاضل مولف کا انتخاب صرف دس روایات پر مشتمل ہے جس کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ انتخاب سخت ناقص اور بیحد گمراہ کن اور ایک خاص مقصد کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے۔ ایسی روایات جو براہِ راست ربوا الفضل کی حقیقت سے متعلق ہیں اور اُن نتائج کی صریح تردید پر مشتمل ہیں جو مولف نے نکالنا چاہے ہیں یا جو موصوف کی بعض منتخب کردہ روایات سے کہیں زیادہ مستند ہیں مگر فاضل مولف کے مقصد سے جوڑ نہیں کھاتی ہیں بڑی دیدہ دلیری سے نظر انداز کر دی گئی ہیں، جیسا کہ پیش کردہ روایات پر تفصیلی بحث کے وقت معلوم ہوگا۔ یہ احادیث جن کا انتخاب اس لحاظ سے اشد ضروری تھا کہ وہ موضوع زیرِ بحث کے تمام اہم پہلوؤں پر مواد فراہم کر کے صحیح نتائج تک پہونچانے میں موصوف کی رہبری کر سکتی تھیں، اُن کی انتخاب کردہ احادیث کے پہلو بہ پہلو انھیں کتبِ حدیث میں موجود ہیں جن کا بطور ماخذ کے موصوف حوالہ دے رہے ہیں۔ اس لئے یہ کہنے کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ موصوف کو ان حدیثوں کا علم نہ ہو سکا ہوگا، اور یہ نتیجہ نکالے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ یہ اخذ و ترک کا عمل دیدہ و دانستہ بعض مصالح کے پیشِ نظر کیا گیا ہے۔

موصوف اپنی پیش کردہ روایات کے مآخذ کے طور پر اصل کتبِ احادیث کا حوالہ دیتے ہیں جس کا مطلب یہی ہے کہ یہ روایات براہِ راست ان کتابوں سے نقل کی گئی ہیں۔ مقابلہ کرنے سے معلوم ہوا کہ ایسا نہیں، روایات کسی ثانوی ماخذ سے نقل کی گئی ہیں اور اس بات کی تکلیف گوارا نہیں کی گئی کہ ثانوی ماخذ سے نقل کے بعد اصل مآخذ سے مقابلہ کر لیا جاتا۔ اگر یہ نہیں ہو سکتا تھا تو اصل مآخذ کے نام دینے کے ساتھ اس ثانوی ماخذ کو بھی بتا دیا جاتا جس سے یہ روایات نقل کی جا رہی ہیں تاکہ اُن پر غلطی کی ذمہ داری نہ رہتی۔ تلاش و جستجو سے معلوم ہوا کہ روایات جمع الفوائد سے نقل کی گئی ہیں[1]۔ اگر موصوف کو اصل کتبِ حدیث سے

[1] ریاض السنۃ کے دیباچے میں یہ عبارت ملتی ہے "ہم نے ابتدا میں اپنے سامنے تین مجموعے رکھے تھے (باقی ص۱۵ پر)

مراجعت کرنے اور احادیث تلاش کرنے کی ہمت نہ تھی اور ثانوی ماخذ سے بھی کام نکالنا مقصود تھا تو احکام سے متعلق احادیث کے لئے محض جمع الفوائد پر اکتفا کرنے کے بجائے کم از کم نیل الاوطار للشوکانی، بلوغ المرام للعسقلانی، اس کی شرح سبل السلام للصنعانی اور احکام الاحکام بشرح عمدۃ الاحکام لابن دقیق العید کو بھی سامنے رکھ لینا چاہیئے تھا۔ 'ریاض السنۃ' کی شکل میں جمع الفوائد کا ترجمہ پیش کر دینا کوئی قابل اعتراض بات نہیں (بشرطیکہ حدیثوں کا انتخاب کسی ذوق تجدد کا منت کش نہو) لیکن یہ بات ضرور قابل اعتراض ہے کہ سود پر مضمون لکھتے وقت کسی کتاب کے کسی حصّہ کا ناتمام ترجمہ مقالہ کے نام سے پیش کر دیا جائے جس کا مقصد موضوع کے اطراف وجوانب پر روشنی ڈالنا ہوتا ہو۔

انتخاب کی خامیوں کے باوجود اگر فاضل مولف کا موقف ایسے غیر جانبدار محقق کا ہوتا جو شریعت کا نقطۂ نظر اور رجحان معلوم کرنا چاہتا ہے تب بھی صرف پیش کردہ احادیث سے کسی نہ کسی حد تک بعض صحیح نتائج تک پہونچا جا سکتا تھا۔ لیکن افسوس کہ موصوف نے ناقص انتخاب پر بس نہ کر کے احادیث کی ترجمانی

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۴ - تاج الاصول، مشکوٰۃ المصابیح اور جمع الفوائد۔ لیکن تھوڑے ہی عرصہ میں معلوم ہوگیا کہ جمع الفوائد تمام مجموعوں سے بے نیاز کر دینے کے لئے کافی ہو۔ اس لئے ہم نے تنہا اسی ایک مجموعہ پر اعتماد کیا ہو ص۱ لیکن زیر نظر مقالے میں موصوف اپنے حقیقی ماخذ کے بارے میں اشارۃ تک نہیں کرتے اور نہ یہ بتاتے ہیں کہ یہ مقالہ 'ریاض السنۃ' کے ایک حصّہ کی طبع مکرر ہو۔ کتاب کا پورا نام "جمع الفوائد من جامع الاصول ومجمع الزوائد" ہو۔ محمد بن محمد بن سلیمان بن الفاسی بن طاہر السوسی المالکی نے اس میں دو کتابوں کا خلاصہ کیا ہو۔ جامع الاصول از امام مجد الدین ابو السعادات المبارک بن محمد بن اثیر الجزری المتوفی ۶۰۶ھ - مجمع الزوائد از حافظ نور الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر الہیثمی المتوفی ۸۰۷ھ - مولوی عاشق الٰہی میرٹھی نے شام سے اس کتاب کا ایک مخطوط حاصل کر کے اسے ۱۳۴۵ھ میں مطبع خیریہ میرٹھ میں طبع کرا کے شائع کیا۔ کتاب ٹائپ میں دو حصوں میں چھپی، باوجود تصحیح کی کوشش کے طباعت کی کچھ غلطیاں رہ گئیں یہ ساری غلطیاں موصوف کے مقالہ میں موجود ہیں۔ یہ مقالہ اس کتابچہ کی شکل میں تیسری مرتبہ چھپا ہے اس کے باوجود مقالہ میں ان تمام غلطیوں کا موجود ہونا جو جمع الفوائد میں ہیں اور جو 'ریاض السنۃ' میں بعینہٖ نقل کی گئی ہیں مقالہ نگار کی افسوسناک لاپروائی پر دلالت کرتا ہے۔ جمع الفوائد سے رجوع کر کے موصوف کے ذوق انتخاب کی داد دی جا سکتی ہے کہ انھوں نے کتنی دیدہ دلیری سے بیس سے زائد روایات میں سے اپنے مطلب کی دس روایات کو چُن لیا ہے۔

کے بارے میں ایسا طرزِ عمل اختیار کیا ہے کہ جس سے مفہوم بگڑ کر کچھ سے کچھ ہو گیا ہے۔ ذیل میں موصوف کی پیش کردہ تشریح احادیث اور اخذ کردہ نتائج کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے:۔

پہلی روایت حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی ہے۔ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے "الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل یداً بید فمن زاد واستزاد فقد اربیٰ الآخذ والمعطی فیہ سواء (للستۃ الا ابا داؤد بلفظ مسلم)" مولف نے اس کا ترجمہ کیا ہے: "مبادلہ سونے کا سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جو کا جو سے، خرمے کا خرمے سے اور نمک کا نمک سے برابر ہونا چاہیئے۔ جو زیادہ دیگا یا لیگا وہ سود ہوگا۔ اس میں لینے والا اور دینے والا دونوں یکساں ہیں۔

مولف نے اپنے ترجمہ میں "یداً بید" کے فقرے کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے حالانکہ وہ زیرِ بحث معاملے کے جواز کی شرط ہے۔ حدیث کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا" [بیچو] سونے کو سونے کے بدلے چاندی کو چاندی کے بدلے گندم کو گندم کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے 'برابر برابر' دست بدست جس کسی نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا تو اُس نے یقیناً سود لیا۔ اس میں لینے اور دینے والا دونوں یکساں ہیں۔

موصوف نے اس حدیث کی سرخی "دو مختلف جنسوں کا مبادلہ بھی دست بدست ہونا چاہیئے" دی ہے اس سرخی میں لفظ "بھی" کی ضرورت سمجھ میں نہیں آتی۔ "بھی" کا لفظ تو اسی وقت یہاں لایا جا سکتا تھا جبکہ اس حدیث سے پہلے مثلاً یہ لکھا جا چکا ہوتا کہ "ہم جنس اشیاء کا مبادلہ دست بدست ہونا چاہیئے" حالانکہ اس طرح کی کوئی بات اس حدیث یا اس کے ترجمہ سے پہلے نہیں کہی گئی۔

مزید برآں یہ حدیث جس چیز سے بحث کرتی ہے وہ کچھ اشیاء (یعنی سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک) کا ان کی ہم جنس اشیاء سے مبادلہ ہے۔ حدیث سے مذکورہ اشیاء میں اس طرح کے مبادلے کے جائز ہونے کی دو شرطیں نکلتی ہیں، ایک تو مبادلہ 'مثلاً بمثل' (برابر برابر) ہو دوسرے 'یداً بید' (دست بدست) ہو۔ لیکن فاضل مولف اس سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ "دو مختلف جنسوں کا مبادلہ دست بدست ہونا چاہیئے" حالانکہ حدیث مختلف اشیاء کے مبادلے کے بارے میں سرے سے خاموش ہے۔

سیرتِ مومنانہ کی تعمیر کے مرکزی نقاط

(باطن کی تعمیر)

جناب صوفی نذیر احمد صاحب کشمیری

حصہ اول - انی وجہت وجہی للذی فطر السموات والارض

(۱) جب انسان کی فطرت سلیم ہو، وہ اپنی پیدائشی حالت پر قائم ہو، اخلاقی قوتوں کو اس نے اسراف و تبذیر میں تلف نہیں کیا۔ جب وہ انسان "ملکوت السموات والارض" پر امید و بیم کی نظر ڈالتا ہے اور پوری یکسوئی کے ساتھ اس پر غور کرتا ہے تو اسے سارے مظاہر کائنات خود اپنی طرح لاتعداد احتیاجوں میں گرفتار نظر آتے ہیں۔ لہذا اس کی نگاہِ امید و بیم ان سب مظاہر سے واپس لوٹ آتی ہے۔ اسے محسوس ہوتا ہے کہ ایک محتاج دوسرے محتاج کے لئے احتیاج کی زیادتی کا باعث تو بن سکتا ہے، مگر اس کے احتیاج کو دور کرنے کا باعث نہیں بن سکتا ہے۔ ٹھیک اس ہمہ گیر احساسِ احتیاج کے ماتحت اس کی فطرت رہنمائی کرتی ہے کہ اس سارے سلسلۂ احتیاج کو پورا کرنے والی کوئی ایسی ہستی قطعاً موجود ہو جو ان سارے احتیاجوں، ساری کائنات کے سارے مظاہر کے سارے احتیاجوں کو پورا کرتی ہے اور کر رہی ہے اس کی یہی فطرتِ سلیمہ اس کی رہنمائی اس بات کی طرف میں کرتی ہے کہ ساری کائنات کے سارے احتیاجوں کو پورا کرنے والی یہ ہستی قطعاً ایسی ہو سکتی ہے جو خود سارے احتیاجوں سے بری ہو۔ ذاتی طور پر اس کی صفت احتیاج کے بجائے غنائے مطلق ہی ہو سکتی ہے۔ یہ فطری انکشاف ہو جانے کے بعد فطرتِ سلیمہ رکھنے والا ہر انسان اپنے سارے جذبۂ والہیت کو ہر طرف سے سمیٹتا ہوا اس ہستی کامل کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ ٹھیک اس مقام پر اس کے منہ سے عنوان میں درج شدہ کلمہ طیبہ نکلتا ہے۔ یہ اقرار ازل الازال میں "الست بربکم" کے جواب میں کہے ہوئے "بلیٰ" کا اس حیات دنیا میں پہلا

اظہار ہے۔ ازل الازال میں کہے ہوئے اس "بلیٰ" کا اس حیاتِ دنیا میں یہ پہلا اظہار توجہ الی اللہ کہلاتا ہے۔ یہ اظہار شعوری عبودیت کی طرف پہلا قدم ہے یا پہلا قدم اُٹھانے کا تہیہ ہے۔ یہ اس بات کا اعلان ہے کہ انسان کی اُمید و بیم کا مرکز مظاہر انفس و آفاق نہیں بلکہ ماورائے انفس و آفاق کی وہ ہستیٔ کامل ہے جو خود تمام حوائج سے غنیٔ مطلق ہے مگر سارے سلسلے تخلیق کے تمام احتیاجوں کو پورا کرنے والی ہے۔

ایک ضمنی مگر ضروری بات
خام اندیشیوں کا طویل سلسلہ

خام اندیشیوں کا ایک طویل سلسلہ پوری تاریخ میں ایسا بھی رہا ہے جو اس بنیادی توجہ الی اللہ کو کل دین و تمام عبودیت قرار دیتا ہوا اسے "عرفان" و "معرفت" وغیرہ کا نام دیتا ہے۔ حالانکہ یہ اصل مقصود کی طرف صرف رُخ کرنا ہے۔ اس منزل پر پہونچنے کے لئے ساز و سامان کی تیاری تو بعد کا مرحلہ ہے یہ تو وہ انابت الی اللہ ہے جو ہدایت الی السعادت کی ابتدائی شرائط میں سے ایک شرط ہے۔ وہ وظائف و واجباتِ مومنانہ جو اس منزل تک کامیابی کے ساتھ پہونچانے کی زادِ راہ بنتے ہیں یہ خام اندیشی گروہ عموماً انھیں اہلِ ظاہر کے مراسم قرار دیتے ہیں اُن کا خیال ہے کہ عوام کالانعام کی تربیت کے لئے یہ مراسم چاہے ضروری ہی ہوں مگر اصل معرفت سے اُن کا کوئی خاص تعلق نہیں "عرفا" اس سے بلند تر مقام رکھتے ہیں۔ پھر یہ خانہ ساز عرفا دو گروہوں میں بٹ جاتے ہیں (الف) ایک گروہ تو سچ مچ ان مراسم کے سلسلہ میں آزاد اور بے لاگ زندگی بسر کرتا ہے۔ انھیں اپنے مغالطہ نفس میں ایماندار گروہ سمجھنا چاہیئے۔ یعنی یہ لوگ جیسا اعتقاد رکھتے ہیں اُس پر ان کا عمل بھی ہوتا ہے۔ لہذا سارے نقص و مغالطۂ نفس کے باوجود ان میں تضاد و نفاق کم ہوتا ہے۔ لیکن ایک گروہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ معاشرے کے دباؤ کے ماتحت "رسوم پرستی" کو بھی اپنے اوپر طاری کرلیتے ہیں۔ یہ شاید اس لئے کہ رسوم پرست عوام کے لئے وہ بخیال خود اس وقت تک مفید نہیں ہو سکتے جب تک ظاہری حلیہ اختیار کرنے میں عوام پسند شکل اختیار نہ کرلیں۔ ع

بنتی نہیں ہے ساغر و مینا کہے بغیر

(یہ ضمنی مگر ضروری بات یاد رکھنے کی ہے۔ اب اصل کی طرف پھر رجوع کیا جاتا ہے۔)

(۲) "ملکوت السمٰوات والارض" کو اپنی طرح احتیاج و نقص سے ہر پہلو سے متصف دیکھنے کے بعد اور پھر اپنی اُمید و بیم کا رخ فاطر السمٰوات والارض کی طرف کرنے کے بعد دوسرا سوال اس فاطرِ کل

سے ایک زندہ رابطے میں بندھا ہوتا ہو۔ تاکہ ہم اس سے اپنے ہمہ جہتی احتیاجوں میں کفایت و کفالت طلبی کر سکیں۔ یہ سوال مسلسل ذکر اللہ سے اور دعا سے حل ہوتا ہو۔ ذکر و دعا کے واسطے کے بغیر ہماری عبودیت بالقوہ عبودیت بالفعل عبودیت نہیں بن سکتی۔ حالانکہ حیاتِ دنیا کی ساری مومنانہ کشمکش کا سارا مقصود ہی یہ ہو کہ ہماری بالقوہ عبودیت بالفعل عبودیت سے بدل جائے۔ بالقوہ عبودیت تو ازل الازال میں "الست بربکم" کے جواب میں "بلیٰ" کہنے کے ساتھ ہی ہماری فطرت کا ایک جزو لاینفک بن گئی تھی۔ اسی لحاظ سے نوعِ انسانی کو فطرۃً "مسلم" کہا گیا ہو۔ لیکن اس حالت میں ہم صرف بالقوہ عبد ہیں اور اس مخفی قوت کو قوی کرتے ہوئے اپنی ساری حیات پر ہر پہلو سے محیط کرنے سے ہم بالفعل عبد بن سکتے ہیں "بلیٰ" کا اقرار ایک نیا تخم تھا جو ہماری حیات مادی کی زمین میں ہماری رضا سے بویا گیا۔ مگر اس تخم کو وہ شجرۂ ابدبقا بنانا جو "اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء" کا مصداق بناتے ہوئے ہمیں حیاتِ ابدی کے لالہ زار میں کامیابی سے پہونچا دے، سرتاسر اعمال صالحہ کی مسلسل مشق و تمرین پر منحصر ہے اور ان اعمال صالحہ میں ذکر و دعا کو اولیت حاصل ہو۔ انفرادی اخلاق کو دوسرا اور معاشرتی اخلاق کو تیسرا درجہ حاصل ہو۔

ذکر و دعا کی ضرورت "عرفا" کی جہالت

صدر میں عرفا کے ایک ایسے گروہ کا ذکر آیا ہے جو صرف توجہ الی اللہ کو کل سلوک الی اللہ اور سب کائنات عبودیت سمجھتے ہیں جس طرح عام اعمالِ صالحہ ان کے ہاں ماہیتِ عبودیت سے خارج ہیں اسی طرح یہ لوگ ذکر و دعا کو بازیچۂ طفلاں سمجھتے ہیں" معرفت کچھ اور چیز ہے" یہ فقرہ ان کا مخصوص اعتقاد ہو۔ حقیقت میں یہ مکتبِ فکر زندیقی کا مکتب ہو۔ اس لئے کہ بلا واسطۂ ذکر و دعا، عبودیت کی بالقوہ استعدادوں کو بالفعل بنا کر ہمہ گیر و ابدبقا کرنا متصور ہی نہیں حالانکہ یہی توجہ الی اللہ کی اصل غایت ہو۔ بلکہ ایمانداروں کی بات یہ ہے کہ اُن کی یہ خانہ ساز "توجہ الی اللہ" حقیقت میں توجہ الی اللہ ہی نہیں۔ بلکہ جسے ان لوگوں کے ہاں توجہ الی اللہ کہا جاتا ہے وہ درحقیقت "سکون نفس" کے وہ خاص لمحات ہوتے ہیں جب ہوائے نفس و تمنائے نفس کے طوفان وقتی طور پر تھم جاتے ہیں اور نفس میں ایک یکسانی و سکون کی حالت پیدا ہو جاتی ہو یہ حالت نفسانی قوتوں کا تسالم وسکون اور باہمی رضامندی کی حالت ہو۔ یہ حالت ہرگز وہ حالت نہیں جسے حقیقت میں توجہ الی اللہ کہا

جاتا ہے اور جس کی حقیقت یہ ہے کہ قلبِ انسانی سارے سلسلۂ انفس و آفاق کو محلِ زوال و نقص و احتیاج محسوس کرتا ہوا فاطرِ فطرت، صمدِ مطلق کی تلاش ماورائے انفس و آفاق کرنے لگتا ہے۔ مگر یہ مخصوص نفسانی حالت خارج سے ہٹکر اندر کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ خالق انفس و آفاق فاطرِ فطرت سے ایک زندہ رابطہ بہم پہونچا کر اپنے تمام بندگانہ احتیاجوں کو اس کے ذریعہ پورا کرنے سے اس کا کوئی بھی تعلق نہیں۔ یہ سلوک تمام مکمل کا مزہ کے ہاں بافراط پایا جاتا ہے جو سلوک بواسطۂ انبیاء ملتا ہے اور جو حقیقت عبودیت ہے اس میں ذکر و دعاء ابتداء بھی ہے وسط بھی ہے اور انجام بھی ہے۔ ابتداء میں ذکرِ مجرد و ذکر اسماء مفید ہوتا ہے۔ وسط میں ذکر مجرد کے ساتھ ذکر کلماتِ تامۂ الٰہیہ اور آخر پر تو دعاء کو غلبہ ہوتا ہے۔ ابتداء میں ذکر اصولاً اور دعاء ضمناً ہوتی ہے اور آخر میں دعا اصولی حیثیت اختیار کرلیتی ہے اور ذکر باوجود دائمی و اضطراری ہو جانے کے اہمیت میں ثانوی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔

دوسری مہلک جہالت "ارے بھائی۔ صوفی و عارف کو صفات سے کیا واسطہ اس کا تعلق تو ذات سے ہوتا ہے" ان عرفا کی دوسری مہلک جہالت صدر کے فقرے میں درج ہے۔ جو غایت جہل ہے اور حقیقت میں عبودیت کی رگِ حیات کو کاٹنے کے لئے ناباجیتوں کی تلوار ہے۔ انسان کی تمام اخلاقِ رذیلہ کو اخلاقِ حسنہ سے بدلنے کا واحد ذریعہ یہی صفاتِ الٰہی کا علم اور اُن سے توسل ہے۔ اسی اور صرف اسی ذریعہ سے ہماری جبلتِ حیوانی ہماری فطرت انسانی کی مطیع و فرمانبردار اور اس سے ہم آہنگ ہوتی جاتی ہے۔ معرفتِ الٰہی حقیقت میں انھیں صفاتِ خداوندی کے مفصل علم صحیح اور اُن سے توسل صحیح کا نام ہے اس لئے کہ اسی سے ہماری بالقوہ قسم کی فطرتِ اخلاقی بالفعل اور ہمہ گیر ہوتی ہوئی ہمیں ابدلقا کر دیتی ہے۔ یہی مفہوم ہے اس بات کا "ہمیں اللہ پاک کو ذات و صفات دونوں میں لاشریک ماننا ہے" بھلا صفات کو نظر انداز کر کے یہ بات کہاں ممکن ہے کہ ہماری بالقوہ استعدادیں بالفعل ہو جائیں اور ہماری عاداتِ بہیمی اخلاقِ مومنانہ سے بدل جائیں۔ اس لحاظ سے تمام وہ لوگ جو اس معرفت کی تلقین کرتے ہیں حقیقت میں اخلاقی اباحت کے لئے، لاادریت کی فضا پیدا کرتے ہیں۔ صفاتِ الٰہی کے توسل کے علاوہ ہماری اخلاقی تربیت کی کوئی بھی راہ و صورت نہیں اور جب تک ہمارے اندر ہماری اخلاقی

بصیرت کی غایت تربیت نہ ہولے اس وقت تک دین و شریعت کے جواز و عدم جواز کی کوئی بنیاد موجود نہیں ہوتی۔ یہی اور یہی سبب ہو کہ یہ "عرفا" بہت جلد اس الہام سے نوازے جاتے ہیں کہ حدود شریعت و تقویٰ و اخلاق کو اُن پر سے ڈھیلا کر دیا جاتا ہے اور انھیں ان حدود سے مستثنیٰ قرار دیدیا جاتا ہے۔

ادہر یہ ایک ناقابلِ انکار حق ہے کہ شدید ترین اخلاقی تربیت کے بغیر انسانی روحانیت کا راستہ نہیں کھلتا۔ حیوانیت و روحانیت کے درمیان کی منزل اخلاقیت ہے۔ جس کی عدم موجودگی میں روحانیت کا کوئی امکان بھی نہیں۔ چونکہ خود بھی شدید روحانی تجربے کے کوچے کا آدمی ہوں لہذا اس بات کو ظاہر کر دینا دیانت محض سمجھتا ہوں کہ مجھے ایسے سارے "عرفا" روسیاہ و مسخ شدہ محسوس ہوتے رہتے ہیں اور بعض وقت اس احساس کے ماتحت مجھ سے شدت و سختی کا بھی اظہار ہوجاتا ہے (قلم کے ذریعہ یا زبان کے ذریعہ) مگر یہ صرف شاذونادر۔ ورنہ اپنے احساس کو دبا لینے میں کامیاب رہتا ہوں۔ بہر حال جو سلوک ہمیں بواسطۂ انبیاء ملا ہو اس میں ذکر و دعا مرکزی ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ یہ ذکر و دعا ہمارے قلوب و ارواح کو سو فیصد اپنے خالق حقیقی سے مربوط کر دیتا ہو۔ اسے قرآن کی زبان میں "اعتصام باللہ" یا "جہاد فی اللہ" کہا جاتا ہو (من یعتصم باللہ فقد ھُدِیَ الی صراط مستقیم۔

(۲) والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا) تمام انفس و آفاق کے مظاہر کو نقص و زوال و احتیاج سے متصف پاکر اصل فاطرِ فطرت کی طرف رجوع کرنا اگر عبودیت کی شرطِ اول تھی تو مسلسل دعا و ذکر و مجاہدات سے اپنے فاطرِ فطرت سے صدفی صد مربوط ہوجانا عبودیت کا دوسرا زینہ یا قدم یا شرط تھی۔ اسے سیر الی اللہ یا ایمانی جہاد یا سلوک الی اللہ یا اصلاح باطنی وغیرہ آپ کچھ بھی کر سکتے ہیں۔ اس کا تعلق سرتاسر تطہیرِ قلب و روح و نفس سے ہے۔ آدھا دینِ انسانی یہاں مکمل ہوجاتا ہے اور اس سب باطنی جہاد کا عنوان "انی وجھت وجھی للذی فطر السموٰت والارض حنیفا وما انا من المشرکین" ہو۔ حقیقت میں اپنی نوعی و انسانی سعادت و شقاوت کی حقیقت کو معلوم کرنا ہی ایک حساس انسان کا وہ پہلا احتیاج ہے جسے وہ کائنات انفس و آفاق کے کسی بھی کونے کھدرے سے پورا نہیں کر سکتا۔ ایک سعید الفطرت انسان کو یہ احتیاج یکسر تمام انفس و آفاق کے مظاہر سے بیزار کرتا ہوا اپنے معبودِ حقیقی کی طرف متوجہ کر دیتا ہو۔

اور حیوانی احتیاجوں کو پورا ہونے کے ذرائع اسے عام طور پر دائیں بائیں پھیلے ہوئے ملتے ہیں اور مختصر سی حیوانی انداز کی کشمکشوں کے بعد وہ انھیں پورا کر لیتا ہے۔ لیکن اس کا جو احتیاج اسے ساری کائنات کے تمام مظاہر میں سے کسی سے بھی پورا ہوتا دکھائی نہیں دیتا وہ اس کی اپنی سعادت و شقاوت نوعی کا احتیاج ہے۔ اسے دائمی توجہ الی اللہ و ذکر و دعا و مجاہدات سے پورا کر لیا جاتا ہے۔ یہ سیر و سلوک کا دائرہ ہے۔ یہ باطنِ دین ہو۔ انفرادی اخلاقِ حسنہ کا بڑا حصہ غیر شعوری انداز پر اسی سیر الی اللہ کے درمیان پورا ہو جاتا ہے۔ اس دوران میں انسان کی اخلاقی تربیت غیر شعوری طور پر ہوتی جاتی ہے۔ اس لئے کہ دائمی توجہ الی اللہ میں ہر غیر الٰہی تصور ایک روک محسوس ہوتا ہو۔ اور ہم جس قدر ذات کے ساتھ صفات میں بھی اللہ پاک کو لاشریک قرار دیکر اُس کے ساتھ اپنے آپ کو مربوط کرتے جاتے ہیں اسی مقدار سے ہمارے اخلاق ذمیمہ اخلاقِ حسنہ سے بدلتے جاتے ہیں۔ اس دوران میں انسان کی ساری اندرونی صلاحیتوں کا رُخ ایک ماورائی النفس و آفاق ہستیٔ مطلق کی طرف ہو جاتا ہو اور جس قدر ذکر و دعا کا ظاہر و باطن پر احاطہ ہوتا جاتا ہے اسی قدر ہماری ساری باطنی صلاحیتیں اپنے مولا سے بندھ جاتی ہیں اور ہم پر اپنی ساری نوعی سعادت کی راہیں کھُل جاتی ہیں۔ "والذین جاھدو فینا لنھدینھم سبلنا" گویا ہدایت نوعی کی ساری راہیں ہمارے لئے کھُل گئیں۔ ذکر، دعا و مجاہدہ اس کا ذریعہ بنا۔ اس دوران میں ذکر اللہ قلب و نفس سے شروع ہو کر ساری ظاہری و باطنی ہستیٔ انسانی پر محیط ہو جاتا ہے اور "یسبح للہ ما فی السموات وما فی الارض" اور "ولہ اسلم من فی السموات ومن فی الارض" ایک مجاز محض ہونے کے بجائے ایک حقیقت محسوس ہونے لگتی ہے۔ مگر ایسی باتیں آثار ہیں، مقاصد نہیں۔ مقصد تو تمام زندگی کا اپنے مولا کے ایک زندہ رابطہ میں بندھ جانا ہے اور لازوال ہونا ہے۔ اس تعمیر باطن کے تین رکن ذکر دعا اور مجاہدہ ہیں

حصّہ دوم۔

رجوع الی الخلق

ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین

تعمیر ظاہری (اعمال صالحہ)

جس طرح تعمیر باطن کے لئے "انی وجہت وجھی للذی فطر السموات والارض حنیفا" کی ایک آیت

نصب العین کو معین کر دیتی ہے اور ذکر و دعا اور مجاہدہ انسان کی تمام روحانی قوتوں کو اس نصب العین سے ایک زندہ رابطے میں باندھ دیتا ہے اور جس طرح یہی زندہ رابطہ انسان کی تمام قوتوں کی حیوانیت سے تطہیر کرتے ہوئے ان قوتوں کو اخلاقی روحانی یا انفرادی اخلاق کی صورت میں تشکیل دیتا ہے بعینہٖ اسی طرح ہماری تمام ظاہری قوتوں اور ظاہری اعمال کے لئے " ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین" کی آیت ایک نصب العین معین کر دیتی ہے۔ ان میں افراط و تفریط اور اسراف و تبذیر کے دوگونہ مہلکات سے محفوظ کرتی ہوئی صرف صراط مستقیم پر محدود رکھتی ہے۔ ٹھیک اس حرکتِ ثانیہ کے دوران معاشرتی اخلاق کی یکساں تکمیل کے لئے فقہیات و شرعیات حدود و قیود کا کام دیتے ہیں اور محبت الٰہی خشیت الٰہی رضائے الٰہی معاشرہ کی خیر اندیشی (جسے شرعی زبان میں "نصیحہ" کہتے ہیں) اظہار کلمہ حق اور اخلاص للہ محرکات کا کام دیتے ہیں۔

اخلاقی و روحانی محرکات کی تفصیل

کل حقیقت دین و مذہب

(الف) محبتِ الٰہی " والذین آمنوا اشد حباً للہ - محبت الٰہی تمام مثبت اعمال صالحہ کی محرک تام ہے۔ جب انسان کو محسوس ہوتا ہے کہ اس کی ساری حیات کی کل تربیت و بقاء اور سب حفاظت و نما کے سارے خزانے اللہ پاک کے ہاتھ میں ہیں اور ساتھ ہی اسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ رحمٰن و رحیم غفور و تواب، رؤف و وہاب بھی ہے تو پھر وہ تمام مرضیاتِ اعمال کی تکمیل و بجا آوری کے لئے اس درجہ قوی و جسور ہو جاتا ہے کہ اسے کوئی رکاوٹ محسوس نہیں ہوتی اور کوئی خوف عمل صالح سے روک نہیں سکتا۔

رحمٰن و رحیم، غفور و عفو، تواب و وہابِ مطلق کی محبت ہی جو اس کے لئے دریاؤں اور سمندروں کو پایاب اور صحراؤں اور پہاڑوں کو ہموار کرتی جاتی ہے۔ اللہ پاک کی تمام صفات جمالی اس کے جذبۂ محبت کی آبیاری کرتی جاتی ہیں۔ تلافیٔ مافات کرتی جاتی ہیں اور وہ بڑے بڑے مرحلے کو طے کرنے کے بعد اس سے بھی بڑے آئندہ کے مرحلے کو طے کرنے کے لئے اپنے آپ کو تازہ دم پاتا ہے۔ باطنِ دین کی سیر الی اللہ میں حقیقتاً محبت کا جذبہ ہی کام آتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ تمام اقوام و ملل کے روحانیین کی طرح

اسلامی صوفیا بھی محبتِ الٰہی کو تمام اعمال کا محرک تام بتاتے ہیں حالانکہ وہ صرف سیرالی اللہ میں مفید ہے۔ اس دنیا میں بحیثیت عبد متمکن ہوتے ہوئے حیاتِ ابدی کا سامان شعوری طور پر کرنا تو سرتاسر خشیتِ الٰہی پر منحصر ہے۔ چونکہ صوفیا نے زیادہ تر محبت ہی کو تمام اعمال کا محرک مانا ہے۔ لہٰذا اس کے باعث کتاب دین کے سارے ابواب اپنی قدرتی ترتیب سے محروم سے معلوم ہونے لگتے ہیں جس کے باعث باطنِ دین کی تکمیل کا نصب العین ہی سرے سے مستور ہو کر محض باطنیت بنا دیا جاتا ہے یا صرف باطنیت رہ جاتا ہے۔ جہاں محب و محبوب کی ثنویت کو ختم کرتے ہوئے دونوں کا ایک ہونا یا ایک کرنا ہی کمال سمجھا جاتا ہے۔ اور اس طرح دین و آئین کی ساری حدود کو جلا کر خاکستر کرتے ہوئے

"من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جاں شدی"

کا معاملہ کر دیا جاتا ہے۔ اب دین و شریعت کے تمام وہ سانچے جن میں ڈھل کر انسانی صلاحیتوں کو اخلاق حسنہ بننا تھا اور اس طرح آئندہ کی منزل سفر کے لئے زادِ تقویٰ مہیا کرنا تھی وہ سب جلا کر ایک طرف پھینک دیئے جاتے ہیں۔ محبت کی اس امتیاز سوز ڈگری یا درجے کا نام "عشق" رکھا گیا ہے۔ اور اس حضرت عشق کی خاصیت "ہر چہ جز معشوق باشد جملہ سوخت" ہے اس کا کام محب و محبوب کی ثنویت کو ختم کرتے ہوئے دونوں کے اتحادِ ذاتی کا فتویٰ دینا ہے۔ حالانکہ جب کوئی وارفتہ مزاج بگمان خود اس حالت پر مقیم ہو گیا اس وقت بھی اگر اس کے پیٹ کا آپریشن کیا جائے تو وہی خون و نجاست اس میں سے نکلے گی جو دوسرے عامی انسان کے پیٹ سے نکلتی ہے اس وقت بھی اس کے منہ پر تھپڑ رسید کیا جائے یا اس کی گردن پر تلوار چلائی جائے تو نتیجہ وہی ہوگا کہ جو ایک عام انداز کے آدمی کے سلسلے میں ہوا تھا ادھر ہر مسافر سفر کے آغاز میں اس بدیہی یقین و ایمان سے چلا تھا کہ محبوب حقیقی (اللہ) تمام صفات و کمال سے متصف اور تمام نقص و زوال سے منزہ ہو۔ مگر حضرتِ عشق محب کو بالقوہ انسان سے بالفعل انسان بنانے کا مشن تو پورا نہ کر سکے۔ البتہ محبوب حقیقی کو تمام نقائص کا معروض ہونے کا فتویٰ ضرور مہیا کر گئے۔ یہ مذہب عشق بھی دہریت ہی۔ اس میں "فاطر السموات والارض" کی ہستی (جو تمام صفاتِ کمال سے متصف اور تمام نقص و زوال سے منزہ ہے) سے کھلا کھلا انکار تو نہیں ہوا البتہ یہ ضروری ہو کہ اللہ پاک تم ہم کے مجموعے (انفس و آفاق) سے علاوہ

کچھ بھی نہیں۔ پہلے قدم پر تو اللہ پاک کی شخصیت کا انکار ہوتا ہے اور محض "علم" "رحمت" "سرور" وغیرہ صفات سے اس کی تعبیر کردی جاتی ہے مگر آخر کار بھگتی مارگ کا یہ مکتبِ فکر کائنات کے حسی وجود کا منکر ہوکر اور اسے محض واہمہ کی تخلیق بتاکر کائنات کے محض ذہنی وجود کا قائل ہوجاتا ہے اور پھر خدا کو اسی داخلی قسم کے وجودِ کائنات کا ہم معنیٰ اور ہم وزن قرار دیتا ہوا انکارِ ہستیٔ حق میں بالکل مادیین کا انکارِ ہستیٔ باری تعالیٰ میں ہمنوا ہو جاتا ہے۔ مادیین تو کائنات کے وجودِ حسی کے علاوہ حق و واقعیت کا کوئی وجود ہی نہیں مانتے اور یہ باطنیہ گروہ واقعیت وحقانیت کو کائنات کے ایک داخلی قسم کے ادراک سے زیادہ کچھ نہیں مانتا۔ ہستیٔ حق کا منکر ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

مذہبِ عشق کی حقیقت غایتِ جہل کا نام کل معرفت

محبت الٰہی بلا شک پہلا محرک دین ہے۔ مگر یہاں ابتدا سے انتہا تک عبد و معبود کا غایت امتیاز اور اسی کے تقاضے سے تمام فرائضِ بندگی کی نہایت احتیاط سے بجا آوری پیش نظر رہتی ہے۔ بلکہ یہ محبت بلا شبہ تمام مثبت اعمال و فرائض کی محرک ہو (انبیاء علیہم السلام کی زندگیاں پیشِ نظر رکھ لی جائیں نہ کہ غیر ذمہ دار وارفتہ مزاجوں کی زندگیاں) لہٰذا اس میں محب محبوب کی ثنویت کو ختم کرنا تو کیا ان اعمال میں بھی تغافل نہیں ہوتا جو محبوب کی طرف سے اس کی رضا کے حصول کے لئے معین ہوتے ہیں بلکہ پورے ہوش وحواس سے ایک ایک عمل صالح کو اس کی پوری حدود ملحوظ رکھتے ہوئے بجالانا ہوتا ہے۔

ایک پُرلطف واقعہ

کئی برس کا واقعہ ہے کہ علی گڈھ میں ایک "عارف" صاحب کے ہاں نشست تھی۔ ادھر دیوانِ شمس تبریز کے حسب ذیل اشعار سے یار لوگ لطف اندوز ہو رہے تھے۔

عجباً دو رکعت است ایں عجبا چہارم است ایں — عجباً چہ سورہ خواندم چو نداشتم زبانے

بخدا خبر ندارم چو نماز می گذارم — کہ تمام شد رکوعے کہ امام شد فلانے

ان اشعار پر خوب سر دُھنے جا رہے تھے۔ ایک مولوی صاحب بھی تشریف رکھتے تھے اور محظوظ ہونے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہے تھے۔ تھوڑے تھم تھماؤ کے بعد راقم نے مولوی صاحب سے ذرا سنجیدگی سے دریافت کیا کہ مولوی صاحب اگر کسی شخص پر بے ہوشی کا اتنا غلبہ ہو کہ اُسے معلوم ہی نہ رہے کہ نماز میں کچھ

پڑھا بھی گیا یا نہیں، رکوع بھی ہوا یا نہیں وغیرہ تو کیا حضرت ابو حنیفہ قسم کے فقہا کے فیصلہ کے مطابق اس کی نماز ہو گئی یا...... میں نے نہایت سنجیدہ اور متین انداز اختیار کر لیا تھا۔ ایک لمحہ کے لئے سوچنے کے بعد مولوی صاحب نے جواب دیا کہ "اس حالت میں تو نماز نہیں ہوئی" اس کے ساتھ ہی میں نے پوری ہوشیاری سے کسی دوسری بات کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس وقت مجھے ایک بات سمجھانا تھی۔ بحث مقصود نہ تھی اس ضمنی واقعہ کے بعد عرض ہے کہ عبد کی معبود کے ساتھ محبت ایک فقیر الی اللہ کی ایک غنی مطلق سے محبت ہے۔ یہ حسن ظن سے شروع ہو کر محبت کے دائرے میں آنا اور پھر محبت سے رضائے الہٰی کی طرف بڑھنا ہے جو سر تا سر ہوش و حواس کے کمال کا مقام ہے۔ یہی سبب ہے کہ پورا قرآن" یعقلون تعقلون۔ یعلمون و تعلمون یتفکرون" و یتدبرون " اُولوالالباب" وغیرہ کا ایک مسلسل سلسلہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن سکر و جذب و عشق وغیرہ کا اس میں اشارہ تک نہیں۔

والذین اٰمنوا اشدُّ حباً للہ سے ایک مغالطہ پیدا کرنے کی کوشش	اس آیت میں "مومن" "اللہ" اور "محبت" یا شدتِ محبت" کا ذکر ہے۔ ایمان نام ہے حالاً ہی نہیں مقالاً خدا کو اپنی ذات و صفات میں لا شریک

ماننے کا۔ یہاں جو محبت مذکور ہے وہ اسی ایمان سے متفرع ہے۔ ایمان باللہ اس سلسلہ کا اعتبارِ اول ہے اور محبت اس کا اعتبارِ دوم ہے، اور پہلے اعتبار پر مبنی ہے۔ اگر ایمان کے اعتبارِ اول کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ دوسرا اعتبار خود سے خود نفی ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اطلاقی رنگ کی اس اعتبار سوز محبت کا یہاں ہرگز ذکر نہیں جسے عشق کہا جاتا ہے اور جس کا سارا ما لہ و ما علیہ یہ ہے کہ " ہر چہ جز معشوق باشد جملہ سوخت " اور جہاں ثنویتِ مُحب و محبوب کو ختم کرتے ہوئے نقص و زوال و احتیاج کے مجموعے کو غنی مطلق کا عین بناڈالنا اور اس کا اعلان کر دینا ہے۔ یہ ایک بداہت ہے کہ ایسا کرنے اور کہنے والے اس حالت میں بھی اپنے ذاتی نقص و زوال و احتیاج کی صفات سے متصف رہتے ہیں۔ اس بداہت کے بعد ان دعاوی کو "خلل ہو دماغ کا" کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے۔ ؏ کہتے ہیں جس کو عشق خلل ہے دماغ کا"

(ب) خشیت الہٰی۔ "ان الذین یخشون ربھم لھم مغفرۃ و اجر کبیر"

محبتِ الہٰی کے بعد دوسرا دینی محرک خشیتِ الہٰی ہے۔ " یہ کرنا ہوگا" یعنی مثبت اعمال کا محرک

اصولاً محبّت الٰہی ہوتی ہے اور " یہ نہیں کرنا ہوگا " یعنی منفی اعمال کا اصولی محرک خشیتِ خداوندی ہوتا ہے ۔ مومنین کی صفت یدعونہم رغباً و رہباً " یدعون ربہم خوفاً و طمعاً " ہے خشیت خداوندی روحِ تقویٰ ہے ۔ بعض وقت عمر بھر کے اعمال مثبتہ صالحہ ایک بے احتیاطی سے اکارت ہو جاتے ہیں ۔ ایک بچے کو ماں ساری عمر دودھ مکھن جیسی غذاؤں سے تربیت کرتی رہے ۔ مگر ایک دن غلطی سے بچہ شکر کے بجائے سنکھیے کے ڈبے میں سے ایک چمچ بھرا ہوا سنکھیا دودھ میں ڈالدے تو اس کی حیات کا ختم ہو جانا ایک یقین ہو جاتا ہے ۔ یہی کچھ کیفیت منفی اعمال سے بچنے کی ہے ۔ بعض وقت ایک منفی عمل بھی ایمانی حیات کا خاتمہ کر دیتا ہے ۔ مگر حیات جسمانی کی تربیت ہو یا حیات ابدی کی ' ایسے مفاجاتی اعمال شاذ ہوتے ہیں ' کبھی کبھی ہوتے ہیں ۔ زیادہ تر بربادیاں چھوٹی موٹی بے احتیاطیوں سے ہوتی ہیں ۔ حیاتِ جسدی میں جس طرح مفید و مضر کا زیادہ خیال نہ کرنا اکثر بیماریوں کا سرچشمہ بنتا ہے اسی طرح حیاتِ اخلاقی و حیاتِ روحانی میں اتنی بربادیاں کبائر سے نہیں آتیں جتنی صغائر یا لغو اعمال سے آتی ہیں ۔ یہ لغویا صغائر انسان کے اخلاقی یا روحانی حاسّہ کو گند کر دیتے ہیں پھر صغائر و کبائر کی حدود مشتبہ ہو جاتی ہیں اور بالآخر سرے سے یہ حس ہی ختم یا مختوم کر دی جاتی ہے ۔ اس سارے سلسلۂ غت ربود سے بچانے والا محرک " خشیتِ الٰہی " ہوتا ہے ۔ ابتدائی مراحل میں صرف کبائر سے بچا جاتا ہے مگر اجتناب عن الکبائر کے باعث اخلاقی و روحانی حس قوی تر اور تیز تر ہوتی جاتی ہے اور وہ حیات انسانی کو کبائر کے ملحق صغائر و لغویات سے بھی محفوظ کرتی ہوئی " یا ایتھا النفس المطمئنة ارجعی الیٰ ربك راضية مرضية فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی " کے گلزار بے خار میں لے آتی ہے ۔ رضائے الٰہی جو خشیتِ الٰہی کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہے " اجرٌ کبیر " کا مصداق ہو ۔

(۷) مقامِ رضا ۔ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ ذٰلك لمن خشی ربه "

محبّت و خشیت کے محرکات دیر تک جدلی (Dilactical) انداز پر مصروفِ کار رہتے ہیں ۔ یعنی کبھی محبّت الٰہی کے غلبہ سے انسان مصروف فرائض رہتا ہے اور کبھی خشیتِ الٰہی کے غلبہ سے ۔ یہ متبادل سی کیفیت دیر تک چلتی ہے ۔ اس کے بعد محبت و خشیت کا امتزاج ہونے لگتا

ہے اس طرح کہ محبت کا محرک خشیت میں تحلیل ہونا شروع ہو جاتا ہے یہاں تک کہ جب محبت پوری طرح خشیتِ الٰہی میں تحلیل ہو جائے تو پھر اس خشیتِ ممتزج کا دائرۂ اثر قلب وصدر کی دنیا سے وسیع تر ہوتا ہوا نفس پر بھی محیط ہو جاتا ہے (ظاہراً و باطناً نفس پر محیط ہو جاتا ہے) اور نفس ہوا پرستی و تمنا ہائے خام کے بجائے مطمئنہ ہو کر اپنے رب سے "راضیة مرضیة" ہو جاتا ہے۔ اب محبت و خشیت ممتزج حالت میں ایک قوی تر شبت محرک کی شکل اختیار کرتا ہوا بالاستقلال نفس کا ملکہ بن جاتا ہے۔ اس حالت سے پہلے اعمالِ صالحہ کے کرنے میں مجاہدے کی کیفیت کا غلبہ رہتا تھا۔ یہ اعمال مجاہدہ اور تکلف محسوس ہوتے تھے۔ مگر اب تمام اعمال صالحہ ایک طبعی اُفتاد بن جاتے ہیں۔ جس طرح بھوک کے دباؤ سے کھانا ایک مجاہدہ کے بجائے ایک طبعی اُفتاد اور فرحت محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح رضائے الٰہی کے حصول کے بعد اعمال صالحہ ایک طبعی افتاد اور ایک فرحت و انبساط بن جاتے ہیں۔ یہی "اجر کبیر" ہے۔ یہ اس دنیا میں بھی بہشت کی زندگی کے مبادیات میں سے ہے۔ اس سے پہلے اعمالِ صالحہ ایک تلخ دوا یا زیادہ سے زیادہ پرہیزی غذا کی حیثیت رکھتے تھے۔ مگر اب لذیذ غذا کی حیثیت رکھتے ہیں، طبعی تقاضا و افتاد بن جاتے ہیں۔ قلب وصدر میں ذکر اللہ کے قائم ہو جانے کے نتیجہ میں یہاں محبتِ الٰہی و خشیتِ الٰہی کا غلبہ ہوا تھا اور اب قلب وصدر کی کائنات کے بعد نفس بھی اس جنود اللہ کے مفتوحات میں داخل ہو جاتا ہے۔ وہ بھی ممالک محروسہ سرکار عالی ہو جاتا ہوا اور وساوس شیطانی کی آماجگاہ کے بجائے واردات الٰہی کا محل بن جاتا ہے۔ ؎

مصر ویران کردہ او دردادئ ایمن نہاد   رود نیل شوق یعنی گریہ موسائے من

لطیفۂ نفس و عقل انسانی کا جمع بعد از تفرقہ

مغالطات کی ایک دنیا

یہ ایک مغالطہ ہے کہ انسانی دماغ میں جو حِس مشترک ہے اور جسے ذہن بھی کہا جاتا ہے پوری تاریخ میں اس کو عقل انسانی بھی بتایا گیا ہے۔ اور چونکہ یہ حِسِ مشترک ہنگامی سود و زیاں کے چکر ہی کی پابند ہے اور اس دائرے سے باہر آنا اس کی حدود عمل سے نظرتاً خارج ہے اور چونکہ فطرتِ انسانی

صرف ہنگامی سود وزیاں پر ایک دن کے لئے بھی قانع نہیں ہوسکتی اور لگاتار اپنی آنی مصلحتوں کو ابدی حیات کے مقصد سے جوڑتی رہتی ہے۔ لہذا فطرتِ انسانی کی یہ غیر قناعت پسندانہ بے چینیاں اسی مصنوعی عقلِ انسانی یعنی دماغی حسِ مشترک کو کوسنے پر بھی اتر آتی ہیں اور چونکہ اس خانہ ساز خرد سے اپنی گتھیاں سلجھتی ہوئی محسوس نہیں ہوتیں لہذا اس سے مخلصی کی راہ خرد کے بجائے جنون میں تلاش کی جاتی ہے۔ انسان ذی خرد کو جنون کی تلاش۔ یا للعجب ؎

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں　　مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے　　بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے

خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے　　خرد بیزار دل سے دل خرد سے

حقیقت یہ ہے کہ دماغ کی یہ حسِ مشترک سرے سے عقلِ انسانی ہے ہی نہیں۔ یہ تو وہی حس مشترک ہے جس کا وظیفۂ حیات مفید و مضر کی تمیز ہے نہ کہ نیک و بد اور شقاوت و سعادت کی تمیز۔ ساتھ ہی یہ حس مشترک انسانی خصوصیات کے دائرے سے خارج ہے۔ یہ انسان وحیوان کے درمیان مشترکہ ہے جس طرح حیوان مفید و مضر کی تمیز کرنے کے لئے اس لئے مجبور ہے کہ اس تمیز مفید و مضر کے علاوہ وہ زندہ نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح اپنی حیاتِ جسدی کے لئے تمیز مفید و مضر کرنے کے لئے انسان بھی مجبور ہے اور یہ اس کی زندگی کا حیوانی اور طبعی وظیفہ ہے۔ اب یہ کس درجہ کی حماقت ہوگی کہ ہم اپنی آنکھ کو اس لئے چھوڑ دینے پر آمادہ ہو جائیں کہ اس سے ہم سب کی لذتِ بلبل کے ترنم کا کیف اور گلاب کی خوشبو وغیرہ محسوس نہیں کرسکتے۔ یہ خرد دشمنی ہم میں ہماری اس حماقت سے پیدا ہوئی کہ ہم نے خود ہی یہ فرض کر لیا تھا کہ حسِ بصر کے ذریعہ ہم اپنی سب گتھیاں سلجھا لیں گے اور ہمارے سارے آفاقی علوم کے حصول کے لئے یہ ایک حس کفایت کر جائے گی۔ اب چونکہ بصر سے ہمارے یہ تمام مزعومے پورے نہیں ہو سکے لہذا ہم اسے چھوڑ دینے پر آمادہ ہو گئے۔ کم از کم اس کی مسلسل توہین ہمارا دائمی وظیفہ ہو گیا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ مفید و مضر کی تمیز کو یکسر نظرانداز کر کے ہم اپنی طبعی زندگی کو دس دن کے لئے بھی محفوظ نہیں کر سکتے۔ ہماری جسدی حیات کی بقا کے لئے اس حس مشترک کا باقی رہنا اشد ضروری ہے۔ لہذا اسے ختم کرنے کے منصوبے سوچنا انتہائی مضرت خیز حماقت کے علاوہ اور

کچھ نہیں ۔ اُدھر اس کے نزدیک وظیفۂ حیات سے زیادہ کام کی اس سے توقع کرنا ایک دوسری مہلک حماقت ہے یہ ذہن وہ عقلِ انسانی نہیں جو شعورِ نیک و بد سے متصف ہو بلکہ یہ وہ حسِ حیوانی ہے جو جسدی مفید و مضر کی معرفت رکھتی اور جو ہماری حیاتِ جسدی کے لئے ضروری ہے ۔

عقلِ انسانی کی حقیقت اور اس کا محل

یہ ایک حقیقت ہے کہ عقلِ انسانی اس نورِ بصیرت کا نام ہے جو نیک و بد میں تمیز کرتی ہے ۔ نیکی سے متمسک اور بدی سے اجتناب کا حکم دیتی ہے اور اس کا محل دماغ نہیں بلکہ دل ہے ۔ "افلم یسیروا فی الارض فتکون لھم قلوب یعقلون بھا" ۔ "افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالھا" ۔ قرآن مجید میں "تدبر" "تفکر" "تعقل" "تذکر" وغیرہ قسم کی جس قدر اصطلاحات ہیں وہ سب کے سب اسی عقلِ انسانی کے وظائف ہیں اور انھیں کو بحال کرنے سے عقلِ انسانی اپنے کمال کو پہونچتی ہے اور اسی کے کمال کو پہنچنے پر سارے کمالاتِ انسانی کا دارومدار ہے ۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ اس نورِ بصیرت کا محل عقلِ سلیم ہے ۔ " تمام الہامی کتب اس حقیقت پر متحد اللفظ ہیں ۔ اور پھر یہی عقلِ انسان دحیوان میں فارق و ممیز قوّت ہے ۔ اب اس کے ساتھ حدیث کا وہ ٹکڑا بھی سامنے رکھ لیا جائے جو کل حیاتِ انسانی کی اصلاح و فساد کو صلاح و فسادِ قلب کا نتیجہ قرار دیتا ہے ۔

مقامِ رضا کی خصوصیت

جب محبت کا خشیت میں امتزاجِ تام ہونے کے بعد اس ممتزج حقیقت کا محل قلب و صدر کے بجائے نفسِ انسانی بن گیا تو رضائے الٰہی کا ظہور و نزول ہونے لگتا ہے اور جب اس رضائے نفس پر ظاہراً و باطناً پورا احاطہ کر لیا تو خیر و شر و نیک و بد کی کشمکش کا خاتمہ ہو کر نفس صرف مرضیاتِ الٰہی کا برضا و رغبت پابند ہو گیا اور حیاتِ آنی و مادی و حیاتِ جاودانی و ابدی میں سے سارا تضاد و تخالف ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا ۔ بلکہ سارے کے سارے حواسِ خارجی قلب کے ادراک کے اس درجہ تابع ہو جاتے ہیں کہ " فانہ ینظر بنور اللہ " ایک امرِ واقعہ ہو جاتا ہے ۔ بی یسمع وبی یبصر وبی ینطق " اسی مقامِ رضا ہی کا اپنے کمال کے آخر درجے کو پہنچنا ہے ۔

ایمانیات میں سے ہر امر زائد سے تطہیر | "دع مایریبك الی مالا یریبك" اور اعمال میں سے ہر لغو و زائد سے اجتناب "من حسن اسلام المرء ترکه مالا یعنیه" اور وہ ایمان و عمل کے دونوں دائروں میں ہر ضروری سے گذر کر تمام مناسبات کا احاطہ کر لینا اس مقام کی کل حقیقت ہے اور یہ سب کا سب سلسلہ از ابتدا تا انتہا ذکر و دعا سے گتھا ہوا چلتا ہے۔ ابتدا میں ذکر و مجاہدہ غالب عنصر ہوتا ہے اور دعا دوسرا عنصر ہوتا ہے اور آخر پر دعا، ساری کشود کار کا مرکزی ذریعہ اور ذکر حاصل شدہ ایک مخفی ذریعہ ہوتا ہے۔ یہاں پر یہ بھی عرض کر دیا جائے کہ یہ سارا تدبر، تذکر، تعقل و تفکر فرع ہے، مقام عبودیت کی اور مقام عبودیت کے مرکزی دو ستون ذکر و دعا ہیں۔ بلا شک و شبہ اور بلا ایک حرف گو مگو کے عرض ہے کہ جس تدبر و تفکر، تعقل و تذکر کو ذکر و دعا کے متوازی ایک آزاد راستہ قرار دیا جاتا ہے وہ "معرفتِ حق" کے بجائے ضلال و اضلال و تضلیل کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ وہ اسی عالم خلق کی سیرِ انفسی ہے۔ وہ دین کی صراطِ مستقیم کسی صورت نہیں۔ راہِ دین کا قدم اول ہی سارے سلسلۂ انفس و آفاق کو محلِ تغیص و زوال و معروض احتیاج و افتقار قرار دینے کے بعد فاطر کائنات کی ماورائے انفس و آفاق تلاش سے شروع ہوا تھا۔ "انی وجهت وجهی للذی فطر السمٰوات والارض حنیفا وما انا من المشرکین" کے اس موقفِ خاص کو سامنے رکھنے کی ضرورت ہو جس موقف میں حضرت ابراہیمؑ نے یہ اظہار فطرتِ انسانی کیا تھا۔ اس موقفِ خاص میں شرک کے معنے سوائے اس کے اور کچھ بنتے ہی نہیں کہ حضرت ابراہیمؑ تمام مظاہر انفس و آفاق کو اپنے کسی بھی انسانی مطالبے کو پورا کرنے کے یکسر ناقابل پاتے ہوئے خالقِ انفس و آفاق کو اپنی عزیمت کا قبلہ، توجہ بتا رہے ہیں اور اعلان کر رہے ہیں کہ اب میں اپنے مخصوص بندگانہ احتیاجوں کو پورا کرنے کے لئے کبھی ان مظاہر کی طرف توجہ کرنے کا نہیں۔ انھیں اپنے بندگانہ حوائج کے پورا کرنے میں شریک بھی نہیں مان سکتا۔ کہاں یہ حالتِ تمیز اور کہاں یہ بدتمیزی کہ خود اسی انفس و آفاق کے مجموعے کو اپنا خالق مان کر اور سارے عقل و خرد سے کُلی انقطاع کرتے ہوئے اپنے آپ کو اسی میں فنا کر دینے کا منصوبہ بنانا اور اسے "تفکر" کہنا اور عبودیت کے متوازی حصولِ مقصد کا ایک شاہ راہ بتانا۔ یہ زندقہ و بیدینی ہے۔ جامع جمیع

صفاتِ کمال فاطرِ فطرت سے کلی انقطاع ہے جو غایتِ جہل و نہایتِ ضلال ہے۔ حالانکہ جب تک انسانی مخصوص صلاحیتوں کا سو فیصدی اس فاطرِ برحق سے ایک زندہ رابطہ نہ ہوجائے اس وقت تک انسان کی حیاتِ اخلاقی کی بھی کوئی بنیاد پیدا نہیں ہوتی۔ چہ جائیکہ اس سے انسانی روحانیت کا مرحلہ سر ہوجائے۔ بہرحال مقام رضا میں چونکہ نفس کے تمام داعیے ختم ہوکر نفس رضائے حق کے نور کا ایک ظرفِ محض بن جاتا ہو۔ لہذا اس مقام پر حیات ظاہری و حیات باطنی کا سارے کا سارا تضاد بھی یکسر ختم ہوجاتا ہے اور تمام ظاہری و باطنی فرائض و واجبات کی بجا آوری میں ایک طبعی یُسر پیدا ہوجاتا ہے۔ تمام ظاہری و باطنی اعمال تلخ مجاہدات کے بجائے لذیذ غذاؤں کی حیثیت اختیار کرلیتے ہیں۔ "یا ایتہا النفس المطمئنۃ۔ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ۔ فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی" یہ کمالِ عبودیت ہے اور جنت کی زندگی کا آغاز ہے۔ توجہ الی اللہ کے ہر مرحلے پر جس طرح "انی وجھت وجھی للذی فطر السمٰوات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین" ایک نصب العین کی طرح سامنے رہتا ہے۔ بالکل اسی طرح سیرِ نزولی میں یعنی اعمال کے دائرے کی تکمیل کے آخری درجے تک "اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ" ایک معین نصب العین کا کام دیتا ہے۔ پہلی چیز کو سیرِ ایمانی اور دوسری کو سیرِ اعمالی قرار دیا جاسکتا ہے۔ پہلی سیر سرتاسر ماورائے انفس و آفاق ہے اور دوسری سیر عالم انفس و آفاق میں مقام انسانی کے تمکن سے تعلق رکھتی ہو۔ یہ عبد کا اسی دنیا میں دینی تمکن ہے۔ پہلی سیر میں صفاتِ خداوندی سے ایک زندہ رابطہ بہم پہونچاتے ہوئے اپنی حیاتِ اخلاقی کے ضروریات کے مہیا کرنے کی راہ درست کرنا ہی اور دوسرے میں اسی اخلاقی حاصل شدہ بصیرت کو حیاتِ جسدی پر بہمہ وجوہ حاوی کرتے ہوئے اسے انھیں اخلاقی جوازوں اور عدم جوازوں کا پابند کرنا ہے۔ مقام رضا پر عبد اپنے ظاہر و باطن کی پوری تکمیل کرلیتا ہے اور اب اس کی حیات کے سارے مصنوعی تضاد جو پہلے واقعی محسوس ہوتے تھے ختم ہوکر اس کی زندگی صحیح معنیٰ میں ایک وحدت بن جاتی ہے۔ "یا ایتہا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ"

(باقی آئندہ)

لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر

سلسلہ کیلئے ملاحظہ ہو برہان جنوری ۱۹۶۱ء

مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس دارالعلوم معینیہ اجمیر

(۲)

گذشتہ مباحث کا خلاصہ (۱) "نشاۃ ثانیہ" کی تحریک بڑی حد تک مسلمانوں کی مرہونِ منت ہے اس کے باوجود رومی و یونانی تہذیب و تمدن اس کی سرشت میں داخل ہے۔

(۲) ان دونوں تہذیبوں کی بنیاد میں مادی ذہنیت سرایت تھی اور روحانیت کا نہایت خفیف اثر تھا۔ (۳) نشاۃ ثانیہ کے اجزاء اس قدر وسیع اور متنوع تھے کہ ان کو کسی تنگ و تاریک مذہب میں سمیٹنا آسان نہ تھا۔

(۴) مروجہ مذہب کی اصلاح شدہ شکل اس قابل نہ تھی کہ وہ اپنی کھوئی ہوئی "توانائی" کو واپس لاکر رہنمائی کے فرائض انجام دے سکتی۔ نیز مذہبی نمائندوں میں اس درجہ کی اخلاقی صداقت بھی نہ تھی کہ وہ اپنی شخصیت میں جاذبیت پیدا کر سکتے۔ ایسی صورت میں لامحالہ نشاۃ ثانیہ کے اجزاء کو آزادی و بیباکی کے ساتھ بروئے کار آنے کا موقعہ ملا اور حقیقی مذہب کے "کاز" کو نقصان پہونچا۔

نشاۃ ثانیہ کو سمجھنے کے لئے چند توضیحی اشارات — ذیل میں چند توضیحی اشارات کئے جاتے ہیں جن کے ذریعہ "نشاۃ ثانیہ" کا تجزیہ کر کے "لامذہبی دور" کو سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

(۱) اجتماعی زندگی کے "تاسیسی دور" میں مستقبل کی بڑی حد تک نشاندہی موجود ہوتی ہے لیکن اس کے ادراک اور صحیح سمت کے تعین کے لئے بڑی دقیقہ رسی اور باریک بینی کی ضرورت ہے۔ بسا اوقات ابتدا میں بعض ایسی چیزوں کی "نمود" نہیں ہوتی ہے جن کو "تعمیر" میں مخصوص مقام حاصل ہوتا ہے اور بہت سی ایسی چیزیں

اُبھری ہوئی دکھائی دیتی ہیں جن کا بعد میں حالات کے دباؤ کی وجہ سے کوئی مقام نہیں باقی رہتا ہے۔

اس دور میں چونکہ اندرونی قوتیں روبہ اصلاح ہوتی ہیں اور عوامی جوش وخروش اپنی تسکین کا جویا ہوتا ہے اس لئے اُبھری ہوئی چیزوں سے تسلی حاصل کرکے دوسری گہری چیزیں اس کی نظروں سے اوجھل ہوجاتی ہیں۔

(۲) اجتماعی زندگی کا وہ دور نہایت نازک اور اہم ہوتا ہے جس میں وہ ایک موقف کو چھوڑ کر دوسرا موقف اختیار کرنے پر آمادہ ہوتی ہو۔ اس میں اگر فکر وعمل کو بلند نصب العین میسّر آگیا اور دونوں کی صحیح حدیں اور سمتیں متعین ہوگئیں تو قوتوں کو "صداقتوں" کی شاہراہ پر چلانا آسان ہوتا ہے اور اگر سطحی نصب العین سامنے آیا اور فکر وعمل کو آزادانہ برگ وبار لانے کا موقع ملا تو اس سے نہ صرف یہ کہ قوتوں کے استعمال کا رُخ بدل جاتا ہے بلکہ آگے چل کر مسلّمہ صداقتوں کی تبدیلی بھی ناگزیر بن جاتی ہے کہ اس کے بغیر بے لگام عقل وہوس کے تقاضوں کو پورا کرنے کی اور کوئی شکل نہیں ہوتی ہو۔

(۳) فکر وعمل کی نئی دنیا بسانے میں زندگی کے ان "تاروں" کو چھیڑنے کی سخت ضرورت ہوتی ہو جو عقل کو جذبات پر فتحمند بناتے ہیں۔ نیز عقل وقلب کا "آمیزہ" تیار کرکے زندگی کے اہم مسائل میں اس سے رہنمائی ناگزیر ہوتی ہے۔

اگر ان سے غفلت برتی گئی اور ایمان و وجدان کی وہ کیفیت نہ پیدا ہوسکی جو غیر شعوری طور پر حقیقت کا احساس کراتی ہے تو نہیں کہا جاسکتا کہ زندگی کا "دھارا" کس تیزی کے ساتھ اور کس سمت جا پڑے گا؟ پھر قوی اندیشہ ہے کہ بنیادی اقدار اور مسلمہ صداقتوں وغیرہ الفاظ بے معنی ہوکر رہ جائیں اور زندگی کے نئے انداز میں توجیہ ہوکر اسی کی رہنمائی میں مسائل حل ہونے لگیں۔

(۴) زندگی کی گاڑی کبھی ٹھیرتی نہیں ہو یا وہ آگے بڑھے گی یا پیچھے ہٹے گی۔ اس کے چلانے کے لئے ایسے تجربہ کار "ڈرائیور" کی ضرورت ہوتی ہے جو نہ صرف یہ کہ ہر موقف وہر موڑ کے نشیب وفراز سے واقف ہو بلکہ گاڑی کی رفتار اور "بریک" پر اس کو قابو حاصل ہو۔ اگر ایسا نہ ہوا اور احساس وجذبات کو آزادی مل گئی تو اسٹیم (احساسات وجذبات) کی طاقت زندگی کی گاڑی کو کہیں سے کہیں پہونچا دیگی اور پھر اُسپر کنٹرول

مشکل ہوجائے گا۔ ان توضیحات کی روشنی میں جب ہم "نشاۃ ثانیہ" کی گہرائی میں جاکر اس کی پُرپیچ اور عام نظروں سے اوجھل "تہ" کا پتہ لگاتے ہیں تو ذیل کی چند حقیقتیں نمودار ہوتی ہیں۔

نشاۃِ ثانیہ کی تاسیس میں تین چیزوں کو زیادہ اہمیت حاصل تھی

(۱) "نشاۃِ ثانیہ" میں رومی و یونانی تہذیب و تمدن سے جو چیزیں برآمد کی گئی تھیں اُن میں دیگر علوم و فنون کے ساتھ (۱) فکر و ضمیر کی حریت (۲) مادی ذہنیت اور (۳) ذوق حسن و لطافت کو زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ یہ تینوں زندگی کے لئے جس قدر ناگزیر ہیں اس سے زیادہ خطرناک ہیں اگر اُن کو آزادی و بیباکی کے ساتھ برگ و بار لانے کا موقع ملا تو ان کی وحشتناکی و ہوسناکی کے وہ مناظر سامنے آئیں گے کہ دنیا انگشت بدنداں رہ جائے گی اور اگر ان کے استعمال میں فطری حدود و قیود کا لحاظ رکھا گیا تو پھر ان سے زیادہ نفع بخش اور سودمند کوئی چیز نہیں بن سکتی ہو۔ "نشاۃ ثانیہ" کی تاسیس میں ان تینوں کو مستقل مقام حاصل ہوا اور کسی خاص مزاحمت کے بغیر برگ و بار لانے کا موقع ملا۔ ابتدا میں چونکہ قوتیں تعمیر کی طرف زیادہ متوجہ تھیں اس لئے اثرات اس قدر نمایاں شکل میں نہ ظاہر ہو سکے کہ موثر انداز میں غور و فکر کے لئے مجبور کرتے اور حد بندی و پابندی کے لئے کوئی سبیل نکالی جاتی۔ بعد میں جب ان کے حالات زیادہ سازگار رہے اور عقل و ہوس کی جولانیاں بے قابو ہو کر کھلے بندوں خرمن امن و انسانیت کو جلانے لگیں تو بندش کے لئے وعظوں اور لیکچروں نے کام لینے کی کوشش ہوئی۔ حالانکہ وہ دور گذر چکا تھا جس میں وعظ و لیکچر زندگی میں اہم پارٹ ادا کرتے ہیں۔

نشاۃِ ثانیہ کی وسعت و فراخی کی مناسبت سے زندہ و بلند پایہ مذہب نہ میسر آیا تھا

"نشاۃِ ثانیہ" میں ذہنی و فکری نشو و نما جس وسعت و فراخی کے ساتھ ہو رہی تھی اس کی مناسبت سے رہنمائی کے لئے ایک زندہ و بلند پایہ مذہب کی ضرورت تھی جو فکری و عملی میدان میں زندگی کے حقائق سے ہم آہنگ ہو اور جس کی تعلیمات "انفس" میں تبدیلی کے ساتھ فطرت و کائنات کے سربستہ رازوں کی تحقیقات سے دلچسپی ظاہر کرتی ہوں۔ اسی قسم کا مذہب موقع کی مناسبت سے فکر و عمل کے لئے بلند نصب العین عطا کر سکتا تھا اور یہی "نشاۃِ ثانیہ" کے وسیع و متنوع اجزا کو اپنے دامن میں سمیٹنے کی ہمت کرتا۔ لیکن مروجہ عیسوی مذہب کی زندگی کُش پالیسی اور صلیبی جنگوں سے پیدا شدہ رقابت کی وجہ سے نئی دنیا کو

یہ مذہب نہ میسر آسکا۔ ادہر جو قوم اس مذہب (اسلام) کی حامل تھی وہ جوانی سے گذر کر ضعیفی کے دور میں داخل ہو چکی تھی جس کی وجہ سے یہ مذہب اپنی تمام تر بلندیوں اور ترقیوں کے باوجود اصلی شان و شوکت کے ساتھ نہ دکھائی دیتا تھا۔

ان وجوہات کی بنا پر نئی دنیا اس مذہب کی صحیح رہنمائی قبول کرنے سے قاصر رہی، حالانکہ حقیقت بیں نظروں سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہو کہ صلیبی جنگوں اور اس مذہب کے اقتدار کی بدولت جو زریں خیالات و عہد آفریں "نوادرات" برآمد کیے گئے ہیں وہ نئی دنیا کی تاسیس و تعمیر میں کس قدر اہم کردار کے حامل بنتے ہیں؟ نئی دنیا مروجہ عیسوی مذہب کی زندگی کش پالیسی کے باوجود اس کو چھوڑنے پر آمادہ نہ ہوئی اور کسی نہ کسی طرح اسی سے تسکین حاصل کرتی رہی، کیونکہ ترکِ مذہب سے زندگی کے کچھ "خانے" خالی ہو جاتے ہیں اور فطری طور پر ایک خاص قسم کا خلا محسوس ہونے لگتا ہے، جن کو مذہب ہی پُر کر سکتا ہو۔ اس کے علاوہ نئی زندگی میں جس قسم کے خیالات و افکار پرورش پا رہے تھے اور اُن سے جیسی معاشرتی زندگی نمودار ہونے والی تھی اس کے ساتھ سمجھوتہ کے لئے ایسا ہی مذہب درکار تھا کہ جس سے وقت ضرورت نفس کی تسکین کا کام تو لیا جاتا رہے باقی اور حالات و معاملات میں وہ دخیل نہ بن سکے۔ ایسا نہیں ہوا کہ مذہب کی طرف سے بالکل غفلت برتی گئی ہو۔ اس دورِ ترقی میں مذہب کی اصلاح و ترقی کی طرف بھی توجہ ہوئی اور وقتاً فوقتاً مختلف تحریکیں نمودار ہوتی رہیں لیکن اس کی اُبھری ہوئی ناکامی نے کسی تحریک میں قوتِ جاذبہ نہ پیدا ہونے دی۔

محض نفس کی تسکین کے لئے مذہب سے کوئی بات نہیں بنتی ہی

(۳) نفس کی تسکین کے لئے بے جان عقیدہ و چند مراسم و اعمال کی نمائش سے مذہب کے تحفظ و بقا کی ضمانت نہیں ہو سکتی ہے۔ اصل چیز مغزِ شریعت اور مذہب کا بنیادی فکر ہے۔ جب تک ان کو زندگی میں رچا یا اور بسایا نہ جائے اس وقت تک مذہب فکری و عملی میدان میں کوئی انقلاب لا سکتا ہے اور نہ ہی زندگی میں کوئی خاص مقام پیدا کر سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ "نشأۃ ثانیہ" میں مذہب کی مذکورہ حیثیت سے عقل کو جذبات پر فتحمند بنانے کا کام نہ لیا جا سکتا تھا۔ اسی طرح اُس کے ذریعہ ایمان و وجدان کی کیفیت پیدا ہونے کی توقع بھی بیکار تھی۔

جس مذہب کی قوتِ جاذبہ ختم ہوچکی ہو اور جذبی صلاحیتیں پامال ہوگئی ہوں اس کو اس دور میں فکر وعمل کے میدان میں لانا خود مذہب دشمنی کو دعوت دینا تھا۔ "نشاۃ ثانیہ" کے قاموس نگار غالباً اس حقیقت سے واقف نہیں ہیں کہ مذہب عیسوی کی ناقص اور مایوس کن صورت بڑی حد تک لا مذہبی دور کا پیش خیمہ ثابت ہوئی ہے۔

نشاۃِ ثانیہ کو حالات کی مناسبت سے قائدین نہ مہیا ہو سکے تھے

(۴) "نشاۃِ ثانیہ" میں زندگی کی گاڑی چلانے کے لئے ایسے تجربہ کار ڈرائیور نہ مہیا ہو سکے جو احساس وجذبات (اسٹیم کی طاقت) کا صحیح اندازہ کرکے استعمال وطریقِ استعمال کیلئے کوئی لائحہ عمل تجویز کرتے جس سے یہ طاقت معتدل انداز میں خرچ ہوتی رہتی نہ بے موقع خرچ ہوتی اور نہ ضرورت سے زیادہ خرچ کی جاسکتی۔

اس وقت جو ڈرائیور (قائدین) سامنے آئے وہ قوم کی پچھلی محرومیوں اور ناکامیوں سے اس قدر متاثر تھے کہ اُن کے پیشِ نظر صرف زندگی کی گاڑی چلانا تھا۔ سمت کے تعین اور رفتار کے توازن سے انہیں زیادہ سروکار نہ تھا۔ یا اُن قائدین (ڈرائیور) نے قیادت کی باگ سنبھالی جو احساس وجذبات کی نیرنگیوں اور عقل کی چیرہ دستیوں سے اس قدر مرغوب تھے کہ ان میں اتنی سکت نہ تھی کہ موجودہ سطحوں سے بلند ہوکر زندگی کے لئے گائڈبک (Guide Book) تیار کرنے اور اس میں جذب ہونے کو زندگی اپنی سعادت سمجھتی۔ ان کے علاوہ مذہبی ذہنیت کو کم کرنے میں ایک اور موثر کارفرمائی رہی ہے اور وہ جگہ ومقام کی مناسبت ہے۔

نشاۃِ ثانیہ میں جگہ اور مقام کی مناسبت بھی اثرانداز ہوئی ہے

"نشاۃِ ثانیہ" کی ابتدا وترقی دونوں "اطالیہ" میں ہوئی، وہیں سے یورپ کے تمام ملکوں میں اس تحریک کی اشاعت ہوئی ہے۔

"اطالیہ" اپنے محل وقوع اور سرزمین کے لحاظ سے اس نئی تحریک کے لئے زیادہ موزوں تھا کیونکہ اس میں رومی تہذیب وتمدن کا اثر سب جگہوں سے زیادہ نمایاں تھا۔ خود "روما" اپنی ہوسناکیوں اور سرمستیوں کی داستان ویادگار لئے اطالیہ ہی میں واقع تھا (جس کے تفصیلی حالات کے لئے "تاریخ زوالِ روما" کا مطالعہ کرنا چاہیئے)۔

ایک طرف "روما" میں عروجِ حکمت کے نقوش وخطوط موجود تھے کہ جب فلسفۂ یونان کی شمع "ایتھنز" میں گل ہوئی تو اس حکمت کے آفتاب نے وہیں طلوع کیا تھا اور دوسری طرف قانون واخلاق میں باہمی تفریق کے "نمونہ" بھی موجود تھے کہ اُس نے اپنی ترقی کے زمانہ میں قانون کو اخلاق سے متمیز کرنے اور عام قانونی تنظیم کرنے میں نمایاں حصہ لیا تھا۔

غرض ان حالات ومؤثرات کی بنا پر "نشاۃِ ثانیہ" میں مذہبی ذہنیت کو کوئی قوت نہ پہونچ سکی اور مختلف محرکات کی بنا پر لامذہبی ذہنیت کو قوت کے ساتھ فروغ حاصل ہوتا گیا۔

جدید دور میں فروغ پائے ہوئے چند نظریات

جدید دور کے چند نظریات | یہ دور تقریباً سترھویں صدی سے انیسویں صدی تک شمار ہوتا ہے۔ اس میں "نشاۃِ ثانیہ" کی مذکورہ ذہنیت اور اس کی کوششیں بڑی حد تک بارآور دکھائی دیتی ہیں اور ایک ایسی زندگی کی تنظیم ہوجاتی ہے جو پُرانی زندگی پر بہرصورت "نقاد" نظر آتی ہے۔

یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ دنیا کا کوئی بھی ناقص وکامل نظام بغیر اپنے مستقل فلسفہ کے زندہ نہیں رہ سکتا ہے۔ اس بنا پر لازمی طور سے نشاۃِ ثانیہ کو اپنے تحفظات کا بندوبست کرنا تھا ورنہ چند ہی دن میں اس ذہنیت پر تعمیر کی ہوئی عمارت کا منہدم ہوجانا یقینی تھا۔

ذیل میں "دورِ جدید" کے چند وہ نظریات درج کئے جاتے ہیں جو بحیثیت مجموعی فلسفۂ حیات کی تشکیل میں اس انداز سے فروغ پائے ہیں کہ علمی وعملی شعبوں میں انھیں کی کارفرمائی دکھائی دیتی ہے۔ ان کے مطالعہ سے پتہ چلیگا کہ بعض کے تحت الشعور اور بعض میں کھلے بندوں کس قدر لامذہبی ذہنیت کی "رونمائی" ہے اور پھر یہ فیصلہ کرنا آسان ہوگا کہ حقیقی مذہب اُن کے ساتھ کیونکر سمجھوتہ کرسکتا ہے؟ اور کس حد تک انھیں سمو کر اپنے "کاز" کو آگے بڑھا سکتا ہے۔ وہ نظریات یہ ہیں:۔

نظریۂ قومیت کا موجد | (۱) نظریۂ قومیت ووطنیت۔ یہ نظریہ ماکیاویلی (Machiavelli) کی طرف منسوب ہے حالانکہ اس کا موجد "ماکیاویلی" نہ تھا بلکہ یہ رومی تصور تھا جو دیگر علوم وفنون کے ساتھ روم سے برآمد کیا گیا تھا۔ لیکن چونکہ نئے دور میں "ماکیاویلی" نے اس کو نئے انداز میں پیش کیا اور ہر معاشرہ

نے اپنی تہی دامنی کی وجہ سے اجتماعی فلسفہ کی حیثیت سے اُس کا خیر مقدم کیا اس بنا پر اس کی طرف نسبت اور شہرت ہوگئی۔

نظریۂ قومیت کا تجزیہ | اس نظریہ کا تجزیہ کرنے سے اصل حقیقت کا سراغ لگانا آسان ہوگا "ماکیاویلی" کے نزدیک قومی مملکت کائنات کی اعلیٰ ترین ہستی اور انسان کی اصلی غرض و غایت ہے۔ وہ نفس و قوت کی خاطر ترقی قوت کا پرستار ہے اس سے بحث نہیں کہ یہ قوت کس سمت میں کام کرے گی۔ اس کی نظر میں سلطنت نہ اخلاقی ہے اور نہ قانونی بلکہ وہ محض سیاسی ہے اور اسی معیار سے سلطنت کے تمام کاموں کا جائزہ لینا چاہیئے۔ اس سلسلہ میں مذہب۔ اخلاق اور قانون کو خاطر میں لانے کی ضرورت نہیں[۵۱]۔ چنانچہ وہ کہتا ہے

"سلطنت کے قیام و بقا کے لئے رئیس کو اکثر اوقات معاہدوں 'نیک نیتی' انسانیت اور مذہب کے خلاف عمل کرنا چاہیئے"[۵۲]

ایک اور جگہ ہے:۔

"جب ملک کی ہستی معرض خطر میں ہو تو انصاف اور ناانصافی رحم اور ظلم قابلِ ستائش اور شرمناک فعل کسی کا اطلاق نہیں ہوتا اور ان میں سے کوئی راہ عمل میں حائل نہ ہونا چاہیئے۔ تمام "موانع" کو برطرف کرکے وہی راہ اختیار کرنی چاہیئے جس سے ملک کا وجود اور اس کی آزادی قائم رہے۔ جو شخص اخلاق کے عام تصورات سے اپنا دامن نہیں چھاڑ سکتا اس کے لئے انفرادی زندگی ہی درست ہے اور اسے حکمرانی کی جرأت نہیں کرنی چاہیئے"[۵۳]

نظریۂ قومیت میں مذہب کی مستقل حیثیت نہیں ہے | نظریۂ قومیت میں مذہب کی مستقل حیثیت نہیں ہے؟ البتہ وہ سیاست کا ماتحت اور خدمتگزار بنکر رہ سکتا ہے اور جب کبھی دونوں کے مفاد میں ٹکراؤ کی صورت پیدا ہو تو سیاسی مفاد کو بہر حال ترجیح حاصل ہوگی۔

بڑا کارنامہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس نظریہ کے ذریعہ سیاست کو مذہب سے آزادی مل گئی ہے لیکن اس حقیقت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے کہ اپنے برگ و بار لانے کی خاطر اس نے خلافِ اخلاق اور خلافِ قانون طرزِ عمل کی حوصلہ افزائی کی ہے نیز سیاسی دستور سے اس عنصر کو خارج کر دیا ہے جس سے انسانیت نشو و نما حاصل کرتی ہے۔

---

۵۱ نظریۂ سلطنت ص۲۷/۲۸ ۵۲ تاریخ یورپ ص۴۸۱ ۵۳ تاریخ فلسفۂ جدید جلد اول ص۲۶

نظریۂ قومیت کے فروغ پانے میں وقت اور فضا کی سازگاری کو زیادہ دخل ہے

کسی نظریہ کے فروغ پانے میں اس کی جاذبیت اور افادی حیثیت سے کہیں زیادہ وقت اور فضاء کی سازگاری کو دخل ہوتا ہے۔ تاریخ میں بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ حالات کی سازگاری کی بناپر معمولی اور تھرڈ کلاس نظریات کو اس قدر فروغ ہوا کہ ظاہر بیں نظریں خیرہ ہو کر رہ گئیں۔ اسی طرح حالات کی ناسازگاری کی بناپر نہایت اونچے اور بلندپایہ نظریات کو سسک سسک کر دم توڑنے کی مثالیں بھی بکثرت موجود ہیں۔ "ماکیاویلی" نے جس وقت نظریۂ قومیت کی تہذیب و تنقیح کی اور نئے ذہن کے لئے اس کو قابلِ قبول بنایا اُس وقت زندگی ایک ایسے "موڑ" پر تھی کہ مروجہ پُرانے اقدار سے وہ مایوس ہو چکی تھی اور نئے اقدار کا ابھی تعین نہ ہوا تھا لامحالہ اس کو کسی "سطحِ نظر" کی تلاش تھی کہ اس کی رہنمائی میں سمت کا تعین کر کے رفتار کو تیز کر سکے۔

چنانچہ نظریۂ قومیت کی رہنمائی میں نئی زندگی کا کارواں آگے بڑھا اور مذہب سیاست کا آلۂ کار بن کر محض تسکینِ نفس اور آرائشِ محفل کے لئے باقی رہ گیا۔ اسی قسم کے مذہب کو ڈاکٹر "مربیر" (فلسفۂ جذبات کا مصنف) نے کوئی اہمیت نہیں دی اور کہا ہے کہ "جذبۂ مذہبیت محض آرائش و تکلفات کا کام دیتا ہے اور جماعت کے لئے کوئی افادی حیثیت نہیں رکھتا ہے"[۱] کیونکہ اس مرحلہ میں مذہب کی افادی صلاحیتیں بڑی حد تک پامال ہو جاتی ہیں اور اقدام۔ عزم۔ شجاعت وغیرہ زندگی کے عناصر تقریباً سب رخصت ہو جاتے ہیں۔

الغرض نظریۂ قومیت کے فروغ پانے کے بعد اہلِ سیاست کی مستقل جماعت تیار ہو گئی جو قومی و ملکی فلاح و بہبود کو مذہبی خیالات پر ترجیح دیتی تھی۔ پھر اس جماعت نے چند رومن کیتھولک اور پروٹسٹنٹ فرقہ کے مذہبی لوگوں کو اس غرض پر متحد بنالیا کہ حکومت کی بنیاد مذہبی رواداری پر رکھی جائے۔ نیز حکومتی مفاد کو مذہب پر ترجیح حاصل ہو۔ اس طرح مذہب و سیاست کے اشتراک سے اس نظریہ کو برگ و بار لانے میں کافی سہولتیں ہو گئیں۔

نظریۂ قومیت نے زندگی کے عناصر پیدا کر دیئے تھے

نئی دنیا نے اس نظریہ کو بطور "نصب العین" اپنا یا تھا اور جب کوئی شئے نصب العین بن کر سامنے آتی ہے تو نفسیاتی طور پر زندگی کے لئے اپنا خاص زاویۂ نگاہ عطا کرتی ہے۔ پھر اسی کے ماتحت اخلاق و کردار کے ضابطوں کا تعین ہوتا ہے۔

---

[۱] فلسفۂ جذبات صـ ۱۱۲ از عروج و زوال کا الٰہی نظام صـ ۱۳۳

یہ ناممکن ہے کہ کسی شے سے محبت کی جائے اور اپنی جدّوجہد کا مرکز اس کو قرار دیا جائے اس کے باوجود اس شے کے تقاضے اور مطالبے اُبھر کر نمودار نہ ہوں اور زندگی میں خاص مقام وہ نہ پیدا کر سکیں۔

اس قاعدہ کے مطابق "نظریۂ قومیت" نے خرابیوں کے ساتھ زندگی میں خوبیاں بھی پیدا کیں۔ مثلاً یک جہتی اتحاد، تنظیم، قربانی وغیرہ اوصاف۔ اسی طرح اقدام، عزم، شجاعت وغیرہ "جواہر" کہ ان کے بغیر کوئی نظریہ بروئے کار آسکتا ہے اور نہ ہی کوئی قوم قیام و بقار کی ضمانت حاصل کر سکتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اخلاق و کردار کا جو "ضابطہ" اس نظریہ کے مطابق ترتیب دیا گیا وہ نہایت تنگ اور بڑی حد تک قوم و جماعت کے افراد میں محدود رہنے والا تھا لیکن اس حقیقت سے کس کو انکار کی جرأت ہو سکتی ہے کہ انھیں اوصاف و جواہر کی بدولت قوم و جماعت کی اقتصادی، فوجی اور سیاسی قوت ترقی کر جاتی ہے اور پھر یہ قوم و جماعت دنیا کو ذہنی و فکری اور سیاسی لحاظ سے اپنا غلام بنانے کے لئے مجاز قرار پاتی ہے۔

نظریۂ قومیت کی سطحیت کے اثرات

دراصل ہر شے کی طرح اخلاق و کردار کے بھی اثرات و خواص ہوتے ہیں جب یہ پائے جائیں گے تو لازمی طور سے اپنے اثرات و خواص مرتب کریں گے خواہ مذہب و قومیت کے نام پر اُن کا وجود ہو یا اور کسی نام پر ہو البتہ ظرف و محل اور ماحول کے لحاظ سے تفاوت ناگزیر ہوگا۔ یعنی اگر ذہنی و فکری نشوونما بلند نصب العین کے ماتحت ہوئی ہے اور اندرونی قوتوں کی حدوں اور سمتوں کے تعین میں کسی قسم کی سطحیت نہیں پائی گئی ہے تو اخلاقی صداقتوں کی شاہراہ نہایت وسیع اور بلند ہوگی اس میں عالمگیر افادیت اور عمومی رحمت کی روح کارفرما ہوگی اور اگر ایسا نہیں ہوا بلکہ سطحی نصب العین سامنے آیا اور اسی کے ماتحت حدیں اور سمتیں متعین ہوئی ہیں تو لازمی طور سے سطحیت کا اثر اخلاقی صداقتوں کے مظاہرہ میں ظاہر ہوگا بلکہ آگے چل کر محل اور ماحول کے دباؤ کی وجہ سے یہ صداقتیں غلط رُخ اختیار کر لیں گی اور بڑی حد تک اپنی "افادیت" کھو دیں گی۔

نظریۂ قومیت نے اپنی سطحیت کی بنا پر پہلے ہی مرحلہ میں ایک ایسے محل و ماحول کی حوصلہ افزائی کی ہے جس میں جھوٹ، مکر، دغا، فریب، ظلم، بددیانتی وغیرہ "جرائیم" کی پرورش ہوا اور سیاسی مفاد کے حصول کے لئے

اُن اقدار کے پامال کرنے کی تاکید کی ہو جن سے انسانیت نشو و نما پاکر بالیدگی حاصل کرتی ہو۔ ایسی حالت میں کیونکر ممکن ہو کہ صداقتیں اپنی اصلی حالت پر برقرار رہیں گی؟ پھر اس "نظریہ" کے مطابق اخلاق و کردار کے جس ضابطہ پر عمل درآمد ہوتا ہو وہ محض قومی پیمانہ پر ہوتا ہے۔ دوسری قوموں کے لئے وحشت و بربریت کے مظاہرہ میں کوئی تکلف نہیں ہوتا ہو۔ غرض خطرناک عصبیت و منافرت قوموں کی باہمی رقابت، دوسروں کو فنا کرنے کے جذبات وغیرہ اس نظریہ کے ناگزیر نتائج ہیں جن کا موجودہ دنیا میں بآسانی مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

مزید وضاحت کے لئے ماکیاویلی کی زندگی کے حالات

ذیل میں اس نظریہ کی مزید وضاحت کے لئے "ماکیاویلی" کی زندگی کے اجمالی حالات کا تذکرہ کیا جاتا ہے کہ "نظریہ" شخصی حالات سے بھی کافی متاثر ہوتا ہے۔ اور "نمائندہ" کی سطحیت اس کو بلندی (اگر فی الواقع ہو) سے پستی کی طرف لے آتی ہے۔

"ماکیاویلی" اطالیہ" کے شہر فلارنس "Florence" میں ۱۴۶۹ء میں پیدا ہوا اور ۱۵۲۷ء تک زندہ رہا۔ عنفوانِ شباب ہی میں اپنے شہر کی حکومت میں سیاسی خدمت اختیار کی اور بادشاہوں کے پاس بطور سفیر بھی بھیجا گیا جس سے دنیا کے تجربات و حالات معلوم کرنے کے مواقع فراہم ہوئے۔ جس دور میں یہ شخص سیاسی خدمت پر مامور تھا اطالیہ کی سیاست میں دغل و فریب، سازش و حسد، بغض اور ظلم وغیرہ "جرائیم" کو بڑا دخل تھا۔ ان چیزوں سے اس کی زندگی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی بلکہ یہی چیزیں بڑی حد تک اس کی ذہنی ارتقاء کے لئے مہلک ثابت ہوئیں۔

۱۵۱۲ء میں جب اطالیہ انقلاب کی لپیٹ میں آیا اور "فلورنس" کی آزاد حکومت میں میڈیچی (Medici) نے تہ و بالا کر دیا تو "ماکیاویلی" کو سیاسی خدمت سے سبکدوش کر دیا گیا اور مجبوراً اس کو خلوت کی زندگی بسر کرنی پڑی۔ اسی خلوت کے زمانہ میں اس نے اپنی مشہور کتاب "پرنس" (The Prince) لکھی جو اس کی شہرت کا باعث بنی۔

"ماکیاویلی" کی زندگی کے حالات و خیالات کا مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کوئی بڑا مفکر و

فلسفی تھا اور نہ ہی سیاست دانی میں اس کو امتیازی مقام حاصل تھا۔

وہ ایک لذت پرست شاعر تھا اور شاعروں ہی میں زندگی بسر کرتا تھا۔ البتہ صرف جمالیاتی حد میں اس کی تسکین کا باعث نہ تھیں بلکہ قوت وعظمت کی "نشاۃ" کا بھی طلبگار تھا۔ اس کی پست ذہنی کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ مشہور کتاب "پرنس" اس نے خاص "میڈیچی" کو خوش کرنے کے لئے لکھی تھی اور صرف ایک خاندان کی سیاسی قوت اس کے مدنظر تھی۔

دراصل یہ شخص اپنی سطحیت وکم ظرفی کی بنا پر واقعات کی صرف ظاہری سطح کو دیکھ کر حالات کا تجزیہ کرتا تھا اور اشیاء کی گہرائی میں پہونچکر حقائق کا پتہ لگانے کا عادی نہ تھا" نیز ذرائع میں اس قدر گم ہو جاتا کہ مقصد اس کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ نہ صرف مذہب کو کوئی روحانی طاقت نہیں سمجھتا ہے بلکہ ان تمام تصورات سے عاری نظر آتا ہے جن کے ذریعہ تخلیقی قوتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں [1]

بعد کے جن بعض مورخین ومصنفین نے "ماکیاویلی" کو عظیم انسان قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ مذکورہ سطح سے بلند تھا یا اس کی شخصیت میں "صداقت" کی روح کارفرما تھی۔ بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اس کے پیش کئے ہوئے "نظریہ" کو حالات کی سازگاری کی بنا پر قوت واقتدار حاصل ہوا اور یہ واقعہ ہے کہ قوت واقتدار اپنے جلو میں تمام رعنائیوں و دلفریبیوں کو سمیٹے ہوتے ہیں اور خامیوں و کمزوریوں کو دیکھنے کے لئے نگاہوں میں تبدیلی پیدا کر دیتے ہیں۔ (باقی آئندہ)

---

[1] ملاحظہ ہو ترجمہ تاریخ فلسفۂ جدید جلد اول مصنفہ ڈاکٹر ہیرلڈ ہوفڈنگ۔

جناب عابد رضا صاحب بیدار رضا لائبریری رامپور

۱۹۰۶ء - جلد ۶ :- جنوری

قلق (آفتاب الدولہ) نشنل کانگریس کا اکیسواں اجلاس (کارروائی اور رزولوشن)

ملا مسیح کی رامائن :- از بالمکند گپت (ملا مسیح جہانگیری کے شاعر کی رامائن پر) محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا انیسواں اجلاس (کارروائی اور رزولوشن)

انڈسٹریل کانفرنس

سوشل کانفرنس

اسپیچ تائیدی ملا عبدالقیوم حیدرآبادی: متعلق بہ رزولوشن کانگریس بابت تنظیم حجاج۔

فروری :-

شاعری - از امداد امام اثر عظیم آبادی - اردوئے معلیٰ و اردوئے مطلاّ - از امجد علی اشہری علم جغرافیہ اور عرب - از اسلم جیراجپوری - ایک مغنیہ سے التجا (انشائے لطیف) از یلدرم - دارالسلطنت فرانس کی سیر ۱۸۰۰ء از مانی " مکتوبات امیر مینائی - شائع کردہ ثاقب - ایک پرلطف تحقیق (نوٹا کے بارے ہیں) از وصل بلگرامی -

مارچ و اپریل :-

میں چاہتا ہوں کہ ... . . از یلدرم (بغداد)

تجارت ہند: سودیشی تحریک و بائیکاٹ - از قاضی تلمذ حسین -

سلطنت عثمانیہ کی تاریخ ۔ از اسلم جیراجپوری

بندے ماترم : بنگال کا قومی گیت ۔ منظوم ترجمہ از سرور جہاں آبادی (منقول از زمانہ)

ہورلیس :۔ رومی شاعر ۔ از اثر عظیم آبادی ۔

اجلاس نیشنل کانگریس ۱۹۰۵ء کے فیصل شدہ رزولوشن اور

مسلمانان ہند کا نفع نقصان ۔ از حاجی موسیٰ خاں

شرر اور سرشار ۔ از "نواب رائے" (یعنی پریم چند)

دیوان شبلی (تبصرہ و تحسین) از عبدالسلام طالب علم ندوۃ العلماء (یعنی عبدالسلام ندوی مرحوم)

سائنس و کلام ۔ از امین الحسن رضوی موہانی

تنقید ۔ از حسرت (سودیشی تحریک اور حاجی موسیٰ خاں پر)

مئی : حمد لکھنوی ۔ از وصل بلگرامی

دارالسلطنت فرانس کی سیر ۔ از "مانی" (پیرس)

کانگریس اور مسلمان ۔ از "حق پسند"

جنگ روس و جاپان" از ضامن لکھنوی

جون : مصحفی ۔ از حسرت

اقوام ہند کے درمیان باہمی تعلق از قاضی تلمذ حسین

صداقت ۔ از (مقتدیٰ خاں) شروانی بلوڈی

جلد ۳ جولائی ۔ تنہا (محمد یحییٰ) از حسرت ۔

معقولات اور تامل ۔۔۔ از مرزا سلطان احمد ۔

بعض اقسام شاعری از اثر عظیم آبادی

مصاحبت ادبیہ (Literary Gossip) از یلدرم

دارالسلطنت فرانس کی مختصر تاریخ ۔ از لطافت حسین خاں علیگ (لندن)

اتحادِ مسلمانان و ہنود (پنڈت مدن موہن مالوی نے علی گڈھ میں ایک تقریر کی اُس پر حسرت نے یہ نوٹ لکھا ہے اور جہاں تک اتحاد کا تعلق ہے اُس سے اتفاق کیا ہے۔ مگر اردو ہندی کے معاملہ میں سخت اختلاف کیا ہے۔)

اگست، ستمبر کے پرچے نہیں ملے۔ ان میں "ازالۂ اوہام" کے عنوان سے مُلّا عبد القیوم حیدرآبادی نے ایک مضمون مسلمانوں اور کانگریس کے سلسلہ میں لکھا تھا جو اکتوبر کے پرچہ میں جاکر ختم ہوا۔

اکتوبر۔ قدر بلگرامی۔ از اڈیٹر عالمگیر۔

شعرائے ہند اکبری ملا: غزال مشہدی۔ از عبد العزیز متعلم ندوۃ العلماء۔

بلجیم کے دلفریب نظارے از "مانی"

غربت و وطن۔ از یلدرم (ایک غزل بھی اس افسانہ نما انشائیہ میں شامل ہی)

محمڈن ڈیپوٹیشن (اکتوبر ۱۹۰۶ء کے مشہور شملہ ڈیپوٹیشن پر حسرت نے تعریفی اور ہمدردانہ نوٹ لکھا ہے)

نومبر۔ آزل لکھنوی از حسرت

گلشنِ ہند مقدمہ در یویو۔ از عبد الحق۔

انڈین نیشنل کانگریس اور مسلمانانِ ہند۔ از ملا عبد القیوم حیدرآبادی بانی حجاز ریلوے فنڈ [مشتمل بر دلائل عقلی نسبت ضرورت کانگریس

بحثِ شرعیت درباب اتحاد اقوامِ ہند۔

ازالۂ اوہام: جوابِ اعتراضاتِ مخالفینِ کانگریس۔ مرتبہ سید فضل الحسن حسرت موہانی]

یہ حصہ نومبر کے پرچہ کے ساتھ ضمیمہ کے طور پر شائع ہوا اور مضمون نگار کے مضمون کے اگست ستمبر اور اکتوبر کے مختلف حصوں کو یکجا کر کے شائع کیا گیا۔

دسمبر۔ غائب۔

۱۹۰۶ء میں سید الشعراء شاد کی غزلیں اور عزیز لکھنوی کی نظمیں حصہ نظم میں قابلِ ذکر ہیں۔

اشتہارات کے ذیل میں مندرجہ ذیل اخبارات و رسائل کے نام ملتے ہیں۔

اخبار اسپنچ بانکی پور، رسالہ تہذیب رامپور، البیان لکھنؤ، ید بیضا سکندرآباد، بلند شہر، الاخلاق آگرہ، البشیر اٹاوہ، اخبار الکیما مالیر کوٹلہ، عصر جدید لکھنؤ۔

۱۹۰۷ء:-

نسیم دہلوی (جنوری) سحر لکھنوی (ستمبر) میر حسن دہلوی (اپریل) مسلمانانِ ہند کا پولیٹیکل مستقبل (جون) صبا لکھنوی (اگست) فریق زم کی بعض غلط فہمیاں (اگست ستمبر) ناہر (دسمبر) اضطراری فوائد کا شکریہ لازمی نہیں ہے (مئی) صوبہ [illegible] کی پہلی پراونشل کانفرنس: تنقید (اپریل) ہندستانی ریاستوں کے ساتھ برٹش گورنمنٹ کی پالیسی (اپریل) تاریخ اسلام پر ایک سرسری نظر۔ از معشوق حسین خاں صاحب (جون، جولائی، اگست) ہندو مسلمان در ہندستان۔ از مولوی برکت اللہ، نیویارک (جون) مدفن اکبر از محبوب الرحمن حکیم (اپریل) رپورٹ کمیٹی تحقیقات شورش مدرستہ العلوم علی گڈھ۔ تنقید (جون) رپورٹ کلکتہ کانگریس۔ (بطور ضمیمہ (جون م۔ ناگپور کانگریس۔ تنقید (اگست) تذکیر و تانیث۔ از حسرت (جون) مکتوبات قدر بلگرامی مرسلہ سید علی اصغر بلگرامی (اگست) مباحثہ از رضا علی وحشت (اکتوبر۔ نومبر) نواب فصیح الملک داغ (منقول از دبدبۂ آصفی) صنعت و حرفت کے متعلق گورنمنٹ کو مشورہ۔ از حکیم برہم: ریاض الاخبار (اکتوبر۔ نومبر) عہد اکبر میں ہندستان کی حالت از نواب رائے:۔ لیعنی پریم چند (اکتوبر۔ نومبر) محسن الملک مرحوم: تنقید (اکتوبر۔ نومبر) رہائی لالہ لاجپت رائے (اکتوبر۔ نومبر) آئندہ کانگریس: تنقید (اکتوبر۔ نومبر) ہندو مسلمانوں کے تعلقات از ضامن کنتوری (اکتوبر۔ نومبر) رقعات مرزا غالب بنام قدر بلگرامی و بنام لطیف احمد بلگرامی (دسمبر) تعلیم صنعت و حرفت کی ضرورت: اسپیچ جناب عزیز مرزا (دسمبر) سرشار۔ از برہم (اگست) نیشنل کانگریس کا خاتمہ طویل مضمون (دسمبر)، بلبل۔ ترجمہ از رئیس۔ ماخوذ از غنچۂ جاوید (جنوری)، رہنمائے ہنود۔ از ملا عبد القیوم مرحوم۔ ماخوذ از صحیفہ (جنوری) میرے دوستانے والے۔ از یلدرم (جنوری)، قومی شاعری: ترجمہ از اخبار اللوا، مصر (مئی) مسئلہ مصر اور برٹش کانشنس: ترجمہ بندے ماترم۔ کلکتہ (اپریل)

بلجیم کے نظارے از "ہانی" (اپریل ۔ اگست) مسلمانوں کے جداگانہ حقوق ۔ از حاجی موسیٰ خاں (ستمبر)

کتب و رسائل : تبصرے

ماہانہ معیار لکھنؤ : باہتمام سید علی محسن خاں ۔ آبر (فروری) غنچۂ جاوید، بمبئی : گلدستہ (فروری) اختلاف اللسان) از وجاہت حسین جھنجھانوی : دہلی اور لکھنؤ کی زبان پر (فروری) : جنید بغدادی از شرر (جون)، جہاں آرا بیگم، از محبوب الرحمٰن حکیم (جون) مکتوباتِ آزاد (اپریل) ہفتہ وار مشرق گورکھپور (دسمبر) اخبار سوراجیہ، الٰہ آباد (دسمبر) ماہنامہ ۔ یدِ بیضا، سکندر آباد، ضلع بلند شہر (دسمبر)

۱۹۰۸ء، جلد ۱۰

جنوری ۔ حبیب کنتوری ۔ از حسرت ۔

قومیتِ ہند اور اس کے پیدا کرنے میں اسلام کا حصّہ : ترجمہ لکچر بن چندر پال ۔ از عظمت اللہ برق کانپوری ۔

تنقید نساخ بر کلام دبیر ۔ تنقید نساخ بر کلام انیس ۔

مولانا آزاد کی موجودہ شاعری ۔ از محبوب الرحمٰن حکیم (تخریبی تنقید) [اس پر ایڈیٹر کا نوٹ ہے کہ مضمون نگار کی رائے سے ایڈیٹر کا متفق ہونا لازمی نہیں ہے]

فروری و مارچ :۔ مصطفےٰ کامل نمبر

مصریوں کے قومی گیت ۔ عربی سے اردو میں (مصطفےٰ صادق الرافعی)

مرحوم مصطفےٰ کامل پاشا

مصطفےٰ کامل کی سوانح زندگی

مصطفےٰ کامل کی اسپیچ، اسکندریہ میں

مصطفےٰ کامل پاشا ۔ بندے ماترم کلکتہ کا نوٹ

مرثیہ مصطفےٰ کامل پاشا مرحوم (فارسی میں) [یہ مرثیہ غالباً اقبال سہیل مرحوم کی ہے]

مصری ہیرو ۔

حافظ ابراہیم کی وداعی نظم کا ترجمہ

مصطفیٰ کامل پاشا کے آخری الفاظ

متفرق خبریں۔

اپریل:۔ اس پرچے پر اردوئے معلی کا پہلا دور ختم ہوگیا۔ انگریزوں کے سب سے بڑے مصری قوم پرست مصطفیٰ کامل کی یاد میں مارچ کا پرچہ نکالا گیا تھا۔ کامل کا انتقال فروری میں ہوا تھا۔ اس کی یاد میں ایک نمبر وقف کردینا نہ صرف مصری قوم پرست کی عظمت کا اعتراف تھا بلکہ اپنی انگریز دشمنی کا کھلم کھلا اقرار بھی تھا، جو یوں بھی کوئی ڈھکی چھپی بات نہ تھی۔ اپریل نمبر کے ایک مضمون "مصر میں انگریزوں کی تعلیمی پالیسی" پر ایڈیٹر اردوئے معلی پر مقدمہ چلایا گیا۔ مضمون نگار کا نام دریافت کیا گیا تو حسرت نے بتانے سے انکار کردیا۔ اسی مضمون کی پاداش میں آخر انھیں ایک سال سے کچھ اوپر جیل میں گذارنا پڑا۔ سہیل مرحوم نے مجھے بتایا تھا کہ یہ مضمون اُن کا لکھا ہوا تھا۔[1] مصطفیٰ کامل نمبر میں سہیل کا مرثیہ بھی شامل ہے۔

اپریل نمبر کے دوسرے مشمولات: "کیف لکھوی"۔ "الہ آباد میں غلاموں کا جلسہ کنونشن"۔ "قحط کے حقیقی بواعث کے" از سردار اجیت سنگھ۔ "مولانا حالی کی شاعری" از سجاد حیدر بی اے۔ "بلجیم کے دلفریب نظارے" از لطافت حسین خاں۔ "مصر میں تعلیمی پالیسی" پر لکھنے والے کا نام "از مسلمان طالب علم"

جنوری کے پرچے میں حسب ذیل رسالوں پر ریویو ملتے ہیں۔

رسالہ زبان دہلی: ایڈیٹر مائل دہلوی: مہتمم سوہن لال انگر۔ جس میں حسن نظامی کی ایک تصویر بھی ہے۔

رسالہ تنویر المشرق، کلکتہ۔ قاضی ابوالمظفر مولا بخش رضوان۔ دونوں مندرجہ بالا پرچے جنوری ہی

---

[1] جس مضمون کو قابل اعتراض قرار دیکر گورنمنٹ نے حسرت موہانی مرحوم کو گرفتار کیا وہ .... مولانا سہیل مرحوم کا نہیں تھا بلکہ حسرت صاحب کے ملنے والے طالب علم کالج فضل امین مرحوم ساکن پٹیالہ (اس وقت کے نائب صدر علی گڑھ کالج یونین) تھے ...." خورشید سلطانہ عفت موہانی" "ہماری زبان" یکم مارچ ۵۸ء، بسلسلہ مضمون عابد رضا بیدار بعنوان "ہماری زبان" جنوری ۵۸) یہ مضمون ضمیمے میں ملاحظہ ہو۔

سے جاری ہوئے۔

۱۹۰۹ء (جلد یعنی ہنوز، جلد نمبر ۱۰)

اُردوئے معلیٰ کے دوسرے دور کا پرچہ :-

اکتوبر:- تذکرۃ الشعراء: از حسرت [تذکرۃ الشعراء اور انتخاب دواوین کی اسکیم کا خاکہ سلاسل شعراء کا اندراج

رسالہ سوراج اور مسلمان: ترجمہ از اخبار کرم یوگن کلکتہ

تنقید: دستۂ گُل و بوئے گُل [شبلی کی فارسی غزلوں کے مجموعوں پر تنقید جو ۱۹۰۸ء اور ۱۹۰۹ء میں شائع ہوئے۔

خیراکبرو رشراکبر ۱: ریفارم اسکیم اور مسلمانوں کے ساتھ گورنمنٹ کی طرفدارانہ پالیسی۔ ترجمہ از رسالہ سوراج، لندن، مرقومہ بن چندرپال

نومبر تذکرۃ الشعراء: شاہ حاتم

اُردوئے معلیٰ کی پالیسی

خیراکبرو رشراکبر ۲

تنقید: رسالہ الناظر لکھنؤ (جو جولائی ۱۹۰۹ سے لکھنؤ سے نکلنا شروع ہوا۔)

ضمیمہ۔ مثنوی سراپا سوز۔ از قاضی محمد صادق خاں اختر۔

دسمبر۔ شاہ نصیر دہلوی

مشاہداتِ زنداں (بہ سلسلہ ہر پرچہ میں چلتا رہا اور ۱۹۱۰ء کے آخر میں تمام ہوا۔ ۲۰ جون ۱۹۰۸ء سے ۱۹ جون ۱۹۰۹ء کے زمانۂ قید کے مشاہدات)

دوشیزگانِ صحرا: ورڈ سورتھ کی ایک نظم: ترجمہ از محمد یونس ہنداوے آر بندھو گھوش اور ان کی تعلیم [اس نام سے پنڈت رامچندر نے ایک کتاب لکھی یہ اسی کے تعارف کے سلسلہ میں ہے۔

(باقی آئندہ)

جدید ترکی ادب میں معاشرتی موضوعات

ترجمہ از جناب محمود الحسن صاحب ایم اے (فائنل) مسلم یونیورسٹی علی گڈھ۔

(۲)

اس نصاب نے ادب کے مطالعہ پر زور دیا، عالمی کلاسیکل کتابوں کا مطالعہ عام ہونے لگا۔ ترکی عقائد اور عوامی موسیقی پر خاص زور دیئے ۲۸۔ زبان کے بارے میں طلبار کو یہ سکھایا جاتا تھا کہ وہ آسان ترکی استعمال کریں اور جس طرح انھوں نے محسوس کیا ہے، جیسے بولتے ہیں، واقعیت، خلوص کے ساتھ قلم بند کریں ان کوششوں کو طاقتور بنانے کے لئے وزارت تعلیمات نے ۱۹۴۵ء میں ایک رسالہ 'دیہاتی اداروں کا مجلہ' جاری کیا۔ یہ مختصر رسالہ دیہاتی ادب کا پیش رو تھا، اساتذہ اور طلبار یہاں طور پر اپنی مختصر کہانیاں، نظمیں، اور مشاہدے شائع کرتے تھے، ان تمام کوششوں میں لفظ و عمل، حقیقت و نظریہ کے مابین براہ راست رابطہ ہوتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نئے قسم کے لکھنے والوں نے آسان مگر مضبوط طریقہ سے گاؤں کے مسائل کو حل کرنے میں اپنے کو وقف کر دیا۔ (۲۹)

۱۹۴۸-۴۹ء کے اثناء میں رسالہ 'بقاء' کے اندر محمد مکال کے نام سے جو دیہاتی انسٹی ٹیوٹ کا گریجویٹ تھا، ترکی کے گاؤں کی زندگی پر حقیقت نگارانہ نوٹ شائع ہوئے۔ جب ۱۹۵۰ء میں یہ نوٹ کتابی شکل میں "ہمارے گاؤں" کے نام سے شائع ہوا تو اس نے ترکی کی ادبی تاریخ میں ایک عظیم واقعہ کی تشکیل کی۔ بعد میں گاؤں سے مسلسل بڑھتی ہوئی دلچسپی نے اس کو محبوب ادبی موضوع بنا دیا۔ محمد مکال جس نے تین مزید کتابیں اور متعدد تعداد میں مقالے لکھے ہیں، اس کے بعد کئی گریجوئیٹس 'دیہاتی ادارے' سے نکلے ان سب نے گاؤں کے مسائل اور اس کے متعدد پہلوؤں پر تفصیل سے بحث کی۔ (۳۰)

ان دیہاتی مصنفین کے علاوہ ایک اور جماعت اعلیٰ پایہ کے لکھنے والوں کی پیدا ہوئی جو درمیانی

نچلے طبقہ کی پیداوار تھے۔ یاسر کمال، ارحان کمال، طاہر کمال، شمیم ک گوز اور الحان طاروس کے مختصر ناولوں نے گاؤں اور شہر و گاؤں کے مابین رشتہ پر روشنی ڈالی، حقیقت پسندی، خارجیت پسندی، ذاتی تجربات اور فطری مشاہدے اور فنی محاسن ان کے نگارشات کی خصوصیات ہیں۔ اس جدید طبقہ نے، جو اسی سماج سے ابھرا تھا، اس معاشرتی طبقہ کے خیالات اور ان کی محرکات کی نمائندگی کر کے، سماج اور اس کے افراد کے لئے نیا جوش فراہم کیا۔ اس طرح ترکی ادب کا ارتقاء حکومت کی پالیسی سے بڑے مفید انداز سے متاثر ہوتا نظر آتا ہے۔ حکومت نے پیشقدمی کی، مغرب کے تہذیبی اثر و نفوذ کا راستہ بنایا المجد اس اثر و نفوذ کی مخالف قوتوں کو آگے بڑھنے سے روکا، لیکن بالآخر اس نے سماج کو آزاد چھوڑ دیا کہ وہ نئے تصورات کو اپنے طور پر قبول کرلے اور اس کی تعمیر بھی۔ جہاں بھی دباؤ کم تھا آزادی زیادہ تھی، دیرپا اور یحتبل نتائج پیدا ہوئے۔ اسی آزادی کی برکت ہے کہ ادب میں نئے عالم کی تخلیق کی گئی۔ ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اب حقیقی معنوں میں ترکی ادب کا وجود ہے جو نئے ترک دل و دماغ کی تعمیر ملک کی حقیقتوں کے مطابق کرتا ہے، اور سماج کو جمہوری ارتقاء کی اگلی منزلوں کے لئے تیار کرتا ہے۔

اس اعلیٰ ادبیاتی ادب (Literary Literature) کے پہلو بہ پہلو ناقابل نظر انداز جذباتی ادب بھی پایا جاتا ہے جس کا کام خاندانی ڈرامہ، برباد محبتیں، چاندنی کی روشنی میں اکیلے پھرنا اور اس طرح کی کیفیات بیان کرنا ہے۔ بدقسمتی سے یہ ادب ترکی کی فلمی صنعت کے لئے خام مواد کا کام دیتا ہے، یہ فلمی صنعت پچھلے سال اپنے فلموں کی تعداد کے اعتبار سے ہالی وڈ کے مقابلہ میں دوسرے نمبر پر آئی ہے۔ یہ سستا ادب عوام کی اکثریت پڑھتی ہے جس کا اثر ان کے طرز عمل سے نمایاں ہے۔ اس ادب کے لکھنے والے کریم نادر، محمود کرا کرٹ، معز تحسین برکات اور تیم ازیت بیک ہیں۔ بہرحال، ملک کی ترقی پر حقیقی اثر اس جماعت نے ڈالا ہے جس پر اس مضمون میں بحث کی گئی ہے۔

نوٹ:- ۱- یہ رائے یاسین علی کی ہے جو "General view of Turkish lite" سے ماخوذ ہے اس رائے کے نقل کرنے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ شخص ۱۹۴۰ء تک وزیر تعلیم رہا اس نے ترکی کی تہذیبی زندگی کو نئی سمت دینے میں اہم حصہ لیا ہے۔ بنیادی طور پر یہ فلسفہ کا پروفیسر تھا۔ جدید منطق

پر اس کی کتاب ترکی کے ہائی اسکولوں میں رائج ہے۔ تاریخ ادب پر معیاری کتاب مصطفےٰ نحاس عزام کی ترکی ادب کی آخری صدی کی تاریخ، جو استانبول سے شائع ہوئی ہے قابلِ ذکر ہے ۱۹۴۱ء

۲ - یہ رزمیہ نظم خاص طور پر ترک مسلمانوں کی ان جنگوں کے بارے میں ہے جو بلقان میں ہوئی تھیں یہ نام بابا سلقوک، جو ایک مذہبی لڑنے والا ہیرو تھا اس سے ماخوذ ہے، اس شخص نے دولتِ عثمانیہ کے قیام سے بہت پہلے، بحر اسود کے کنارے ڈبروجہ کے مقام تک مسلمانوں کی قیادت کی۔

۳ - ایک مدرسہ کا استاد لکھتا ہے "گاؤں والے رات میں گروں میں جمع ہو کر حضرت علیؓ کے بہادرانہ کارناموں پر باتیں کرتے ہیں قلعہ خیبر کی فتح کا تذکرہ ہوتا ہے۔ رسالہ الٹان ۲۲ جنوری ۱۹۳۶ء

۴ - دیوان یونس امری مرتبہ عبدالباکی استانبول ۱۹۴۳ء

۵ - عثمانی ادب کا مذہبی درباری سرمایہ اپنی سختی کے اعتبار سے دوسرے اسلامی ملکوں کے ادب کی نسبت زیادہ بے لوچ ہے۔ درباری ادب نے فارسی وعربی کی تمام صنفِ ادب کو کبھی نہیں اپنایا۔ قصیدہ، غزل اور مثنوی۔ جو سماجی سیاسی مقاصد کے لئے موزوں تھا یا حکمراں طبقہ کے ذوق کو پورا کرتا تھا۔ انہیں کو مقبولیت حاصل ہوئی۔ عربی کی صنفِ وصف عثمانی ادب میں کم مقبول ہوا۔ درباری شاعری کے نمونے کے لئے گب کی کتاب "عثمانی شاعری کی تاریخ" ملاحظہ کیجئے۔

۶ - یاسارنبی، رسالہ "بقاء" کا ۷ سال تک ایڈیٹر رہا اور جمہوریۂ ترکی کا ممتاز نقاد ہے لکھتا ہے۔ "درباری ادب نے اپنی ماہیت سے ترکی دماغ کو اتنا متاثر کیا ہے جس کا اندازہ بھی نہیں کیا جاسکتا ہائی اسکول میں جب نوجوان اپنی پہلی نظم لکھنے بیٹھتا ہے تو یہ سمجھتا ہے کہ چند خوبصورت الفاظ کو بغیر کسی موضوع یا احساس کے مرکب کر کے نظم لکھ لے گا۔ ماخوذ" ہمارے جدید ادب کے مسائل ۱۹۳۰ء

۷ - نثر پر دوسروں کی رائیں جاننے کے لئے رسات نوری کا مضمون "ادب بغیر نثر کے" دیکھئے بقاء۔ ۱۹۴۶ء

۸ - ترکی ادب میں عوامی گویوں کے مزید مطالعہ کے لئے Fand کی کتاب Turk Sazcilere جلد ۳ کافی ہے۔

۹۔ دیکھئے Cendet Perin کا مضمون "تنظیمات کے ادب میں فرانسیسی اثر" استانبول ۱۹۴۶ء۔

۱۰۔ رومانیت غالب تھی۔ لیکن بعض اس سے مستثنیٰ ہیں مثلاً بنی زادہ ناظم ۱۸۹۳ - ۱۸۴۰ ایک افسر فرانسیسی حقیقت پسندی سے متاثر تھا۔ اس نے ایمائل زولا کے ڈھنگ میں لکھنے کی کوشش کی اس کی Bibeex the black حقیقت پسندانہ تخلیق ہے لیکن اس کا اثر نہیں ہوا۔

۱۱۔ جمہوریہ کے قیام اور تجدیدی اصلاحات کے لئے کمال کربات کی کتاب 'ترکی کی سیاسیات' دیکھئے۔

۱۲۔ عوامی گھر براہ راست ری پبلکن پارٹی کے جنرل سکریٹریٹ سے ملحق ہوتے تھے سکریٹریٹ کے ہدایاتی خطوط جو ان گھروں کو بھیجے جاتے تھے ان سے پتہ چلتا ہے کہ پارٹی کی کتنی گہری دلچسپیاں ان تنظیموں سے وابستہ تھیں۔ عوامی گھر نو حصوں پر مشتمل تھے یہ حصے جو تاریخ، ادب، عوامی عقائد، ڈرامہ اور دیہاتی ترقی پر مشتمل تھے۔ سب میں ایک دوسرے سے گہرا ربط تھا۔ ہر شہر میں اس گھر کو ہدایت تھی کہ وہ اپنا ایک رسالہ نکالے مرکزی رسالہ Home land انقرہ سے نکلتا تھا۔ یہ رسالہ پالیسی کے بنیادی خطوط معین کرتا تھا۔ تقریباً ۴۵ مختلف رسالے پورے ترکی میں ان عوامی گھروں کے ذریعہ نکلتے تھے کچھ شمارے بہت ضخیم مجموعہ کی شکل میں نکلے۔ ۱۹۵۰ء تک اس قسم کے ۴۵۰ گھر گاؤں اور شہروں میں موجود تھے سنہ ۱۹۵۱ء میں ان سب کو بند کر دیا گیا کیونکہ ان پر الزام تھا کہ یہ عوامی امداد سے بنائے گئے جنہیں ری پبلکن پارٹی اپنے فائدے کے لئے استعمال کرتی تھی۔ اس کے لئے دیکھئے "ری پبلکن پارٹی کے جنرل سکریٹری کی ہدایت پارٹی کی تنظیموں کے نام" جلد ۱۵-۱ ۴۴-۱۹۳۳۔

۱۳۔ اس بات کا ثبوت کہ جمہوریہ نے مشرق میں جاگیرداروں کے خلاف جدوجہد کی ناصف حقی کی کتاب The feudal lards and dercin سے ملتا ہے۔ انقرہ ۱۹۳۲ء نیز دیکھئے کمال بروا کی کتاب 'ہمارے ملک کی سیاسی جماعتیں' استانبول ۱۹۴۶ء جدید ادب ری پبلکن حکومت اور جاگیرداری کے درمیان کش مکش کو خوب واضح کرتی ہے اس کے لئے دیکھئے کمال طاہر کی ناولیں 'غلام شہر کے لوگ' اور الحان طاروس کی 'گورنمنٹ اسکوائر'

۱۴ - اس کے لئے دیکھئے Ulku فروری ۱۹۳۳ء، مارچ ۱۹۳۳ء، اکتوبر ۱۹۳۳ء عصمت انونو کی تقریریں۔

۱۵ - Ulku مارچ ۱۹۳۷ء

۱۶ - دیکھئے Atatürk Yolu اپریل ۱۹۵۹ء یہاں مناسب ہوگا اگر ہم اتاترک کے اس اعلان کے کچھ جملے نقل کر دیں جو رومانیہ کے اخباری نمائندوں کو ۱۰ مارچ ۱۹۳۷ء کو بیان دیتے ہوئے اس نے کہا تھا اس سے زندگی اور لوگوں کے بارے میں اس کا لطیف تصور سمجھ میں آتا ہے۔ "ہر انسان اپنی اپنی دلچسپی رکھتا ہے، کچھ لوگ باغیچہ کے مالک ہیں وہ خوبصورت پھول اگانا چاہتے ہیں، کچھ لوگ انسان کی پرورش کرنا چاہتے ہیں کیا پھولوں کا لگانے والا پھولوں سے کچھ توقع رکھتا ہے؟ وہ لوگ جو آدمیوں کی پرورش کرتے ہیں انھیں وہی احساسات رکھنا چاہئیں جو باغبان رکھتا ہے۔ یہی لوگ جو اس انداز سے سوچتے ہیں اپنے ملک اور اس کے مستقبل کے لئے معاون ہو سکتے ہیں" مارچ ۱۹۳۷ء

۱۷ Ulku اپریل ۱۹۳۷ء۔

۱۸ - قومی ادب پر لوگوں کی رائیں جاننے کے لئے نسریت صفا کسکون کی کتاب "کیا ہم قومی ادب کی تخلیق کر سکتے ہیں؟" استانبول ۱۹۳۸ء

۱۹ - دیکھئے رسالۂ بقا، مارچ ۱۹۵۶ء، موجودہ ترکی ادب، خاص طور پر نثری حصہ خارجیت پسندی ذاتی تجربہ، جذبات کے آزادانہ اظہار پر زور دیتا ہے اس اصول کی پابندی کے نتیجہ میں عمرانی مواد بڑی تعداد میں وجود میں آیا جس نے ماہرین عمرانیات کو اس قابل بنا دیا کہ وہ ترک سماج کا تجزیہ کریں اور اس کی مکمل تبدیلی کا اندازہ لگائیں یہ سماج ادبی اطلاعات کی بنیاد پر انتہائی مختلف العناصر جماعت سے مرکب ہے جو شہروں اور دیہاتوں میں پھیلا ہے یہ تضاد ترقی کی ہر سطح پر موجود ہے اس لئے عمرانیاتی مطالعہ بہت ضروری ہے۔ اس طرح کے مطالعے ملک کی حالت کو حقیقی طور پر حل کریں گے۔

۲۰ - 'آزاد آفاق' 'بادبان' 'گلدستہ' 'سات پہاڑیاں' مخصوص رسالے ہیں جو معاشرتی نقطۂ نظر کی حمایت کرتے ہیں۔

۲۱- Kadro کے چلانے والوں میں کسی کو بھی سزا نہیں دی گئی - اس مجلہ کے بند کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے کچھ سماجی معاشی کشاکش کو عوام کے سامنے پیش کیا مثلاً اس نے لکھا "ترکی گاؤں کے معاشرتی ڈھانچہ میں سماجی اصلاحات کے اثر و نفوذ، اصلاحات کی ترقی اور اس کے بقا کی ضمانت ہے جو ایک تاریخی ضرورت بھی ہے" اگرچہ یہ رائے صحیح بھی تھی تاہم قبل از وقت تھی اور دوسرے طریقہ سے بہت ہی زیادہ ترقی پسندانہ تھی جس سے پارٹی خوش نہ رہ سکی، دیکھئے کیڈرو فروری ۱۹۳۲ء اپریل ۱۹۳۲ء جنوری ۱۹۳۲ء

۲۲- صباح الدین کو ایک اسمگلر نے مار ڈالا اسی کی مدد سے وہ ۱۹۴۸ء میں بلغاریہ بھاگ گیا تھا۔ ناظم حکمت جیل سے نکال کر آزاد کیا گیا اور پھر ۱۹۵۱ء میں روس بھاگ گیا۔

۲۳- یاسر نبی، صبری یسات، سمیر لطفی، کینن طیبی کوری، ضیا، عثمان صبا، وصفی ماہر کیوڈٹ گڈرٹ سلوک۔

۲۴- رسالۂ بقا نے ایک سو سے زیادہ اُریجنل کتابیں شائع کیں اس سے زیادہ مغربی ادبیات سے ترجمے کرائے۔

۲۵- فہرست کے لئے عدنان اوتجین کی Classic Bibliography استانبول دیکھئے ۱۹۵۲ء

۲۶- دیکھئے رسالہ بقا یکم مئی ۱۹۵۱ء یکم جنوری ۱۹۵۴ء

۲۷- ۱۹۴۵ء کے بعد نصابی کتب کے لئے دیکھئے "ترکی کی درسی کتب جلد ۲-۱" انقرہ ۱۹۵۴ء ۱۹۵۰ء کے بعد کی کتابوں کے لئے دیکھئے "ترکی اور مغربی ادب درسی کتابوں کے ذریعہ" جلد سوم استانبول ۱۹۵۴ء

۲۸- اس مصنف نے انقرہ کے قریب استادوں کے مدرسہ کی ایک لائبریری میں موصول سیکڑوں کتابوں کا مطالعہ کیا۔ جائزہ لینے کے بعد پتہ چلا ہے کہ طلباء کی شدید دلچسپیاں کلاسیکل کتابوں سے ہیں اگر رومانوی ناولیں اور کہانیاں بھی موجود ہیں۔

۲۹- عوامی ادارے مفصل اور محتاط مطالعے کے محتاج ہیں کیونکہ ترکی کی تہذیبی زندگی پر

اس کا گہرا اثر پڑا ہے۔ اور آئندہ بھی اس کے اثرات پڑیں گے۔ ان اداروں کی افادیت پر تمام ذہین لوگ متفق ہیں اور آئندہ کسی وقت انھیں دوبارہ قائم کیے جانے کا امکان ہے۔ ان تمام رسالوں میں جن کا اس مضمون میں ذکر ہے دیہاتی اداروں کے بارے میں بے شمار مضامین ملیں گے۔ مزید مطالعہ کے لئے دیکھئے وتیسن دیکر بین کا کتابچہ "ترکی میں عوامی تعلیم پر رپورٹ" انقرہ ۱۹۵۰ء

۳۰۔ ان میں سے متعدد مشہور مصنفین کی صف میں آتے ہیں۔ انھوں نے ادبی انعامات بھی حاصل کئے۔ ان لوگوں نے اپنا ادبی تعارف دیہاتی اداروں کے ذریعہ کرایا ان دیہاتی اداروں کے گریجویٹ کی بڑی تعداد نے فن تعلیم، معاشیات اور دیہاتی مسائل پر اپنی تصنیفات شائع کیں آج کم از کم پندرہ رسالے ایسے موجود ہیں جنھیں یہی گریجویٹس ترکی کے مختلف حصوں سے نکالتے ہیں۔

ترکی ادب میں معاشرتی عقلی موضوعات جو اس مضمون کا مقصد ہے، بنیادی طور پر اناطول کے انسان میں جسے تقدیر پرستی اور غربت نے جمود سے بہت قریب پہونچا دیا ہے، زندگی گذارنے اور زندگی کے جدید انسانی تصورات کے مطابق عمل کرنے کی خواہش پیدا کرنا ہے۔ اناطول کے کسانوں کے ذہنی جمود کی حالت ایک کسان کردار کے ذریعہ بڑی خوبی سے بیان کی گئی ہے۔ ناگر بیکرت کی ایک مختصر ناول "داغدار" میں ایک کسان کہتا ہے:۔

"زندگی آتی ہے اور چلی جاتی ہے، انسان جانوروں سے مختلف نہیں ہے، ہم گاؤں کے کھیا کے گھوڑے کی طرح لوٹتے پوٹتے ہیں، اسی طرح ہماری زندگیاں ختم ہو جاتی ہیں، ہم یہیں پیدا ہوئے، یہیں بیمار ہوئے، پلے بڑھے، شادیاں ہوئیں خشک ہو گئے اور سڑ گل کر خاک میں مل گئے اور اب تک وہیں ہیں۔ ایک دن آئیگا جب ہم چلنے کے قابل بھی نہ ہوں گے اور سڑنا بھی مشکل ہوگا تب بھی ہم یہیں ہوں گے۔ ایسا لگتا ہے جیسے کوئی چیز ہو جو ہمیں یہاں رکھنے پر متعین ہو، اگر کوئی چیز نہ بھی ہوتی جو ہمیں یہاں رکھتی، تو بھی ہم یہاں سے نہیں جا سکتے تھے۔ اگر تم ایک پہاڑ سے گذرو تو دوسرا نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے اور اس کے پرے کیا ہے میں نہیں جانتا۔ میری بیویوں میں سے کوئی بھی نہیں جانتی۔

ادبا اور شعرائے اناطولی کے انسانوں کو اس بے عملی سے نکالنا چاہتے ہیں۔ اُن کے اندر تجسس کی قوت پیدا کرتے ہیں تاکہ وہ ان دنیاؤں کو دریافت کریں جو ان کے ارد گرد اور اُن کے اندر موجود ہے۔ اس ادب میں اس بات کا خیال موجود ہے کہ اناطولین انسان کو نئے مطالبات پیدا کرکے اس کی اعلیٰ دھڑکنوں کو بے تکلف بیان کرکے بامعنی بنایا جائے کیونکہ زندگی ترقی پسند ادب کی نظر میں مسرت کا ایسا توانا سرچشمہ ہے، جسے سخت روایتوں کے ذریعے جکڑنے کے بجائے اس سے انفرادی فطری رجحانات کے مطابق لطف اندوز ہونا چاہیئے۔ اسی بنا پر عمل اور خوش تدبیری کی تعریف کیگئی ہے، جبریت اور دھیان گیان کی زندگی پر افسوس کا اظہار کیا گیا ہے، عملی مسرتوں کو گناہ سمجھ کر یا اُسے انسانی فطرت کی کمزوری پر محمول کرکے تنقید نہیں کی گئی بلکہ اسے زندگی کا فطری نتیجہ سمجھا گیا۔

ادیب یہ محسوس کرتا ہے کہ اسے اپنے فن کو انسان کی خدمت میں استعمال کرنا ہے۔ ایک نوجوان شاعر سیہن عاتف کیتسو کہتا ہے "ہم حیاتِ نو کی مسرت آگیں سحر کا استقبال کر رہے ہیں۔ وہ صبح اناطولیہ کی حیاتِ نو ہے" "ہم محسوس کرتے ہیں کہ اب فن کی ہر شاخ میں اناطولین انسان اور زندگی کی موج مستقبل کی سمت مسلسل بڑھ رہی ہے۔ جہاں تک شاعری کا تعلق ہے، اناطولین عوام ایسی نظم کے مشتاق ہیں جو زندگی کو زیادہ خوبصورت بناتی ہے۔ اس میں رنگارنگی پیدا کرتی ہے اور اسے محبت کے قابل بناتی ہے... ہم ایک ایسے دور میں ہیں جب انسانیت اور زندگی کی شاعری پنپنے کے دور میں ہے وہ ایسے آدمیوں کی شاعری ہے جو مستقبل میں مساوی حقوق کے لئے برسرِ آزما ہیں جن کے سینے اناطولیہ کی سختی، حساس اور طاقتور ہواؤں سے لبریز ہیں" اناطولین گاؤں کا ایک شاعر کیہت کلیبی زندگی کی اس پکار کو زیادہ واضح طور پر بیان کرتا ہے۔

گاؤں میں پیدا ہوا تھا
ایسا گاؤں جہاں کے لوگ مسکرانا بھی نہیں جانتے تھے۔
اسی لئے میں بہت زیادہ بے ڈھنگا رہا۔
مجھے تھوڑا سا ہنس لینے دو۔

(باقی)

ادبیات

غزل

جناب آثم مظفر نگری

چمن دیکھے نہیں ہم نے کہ ویرانے نہیں دیکھے
کہیں غافل بکارِ خویش دیوانے نہیں دیکھے

وہ کیا واقف ہوں لطفِ میکشی سے جنکی آنکھوں نے
حجاباتِ گل و لالہ میں پیمانے نہیں دیکھے

خدا رکھے بہت اونچا ہے معیارِ نظر اُس کا
بوقتِ فیض جس نے اپنے بیگانے نہیں دیکھے

نگاہِ شوق کی کوتاہیوں کو کیا کہا جائے
کہ اپنی جنبشِ پیہم کے افسانے نہیں دیکھے

یہ دیوارِ چمن تو کیا ہے ٹکرا جائیں گردوں سے
ابھی اہلِ چمن نے ان کے دیوانے نہیں دیکھے

بجا ہو دعویٔ بادہ کشی رندو! مگر تم نے
بھرے ہیں جن میں انگارے وہ پیمانے نہیں دیکھے

جو تھے نباضِ تنظیمِ گلستاں کے انھوں نے بھی
چمن اندر چمن خوابیدہ ویرانے نہیں دیکھے

یہ دل کی نعش پر اب تک ہجومِ آرزو کیوں ہے
کسی نے شمعِ مردہ پر تو پروانے نہیں دیکھے

ہیں وہ انسانیت سے دُور جن دولت پرستوں نے
نکل کر خلوتِ عشرت سے غم خانے نہیں دیکھے

بدل جائے گا شاید اب نظامِ بادہ آشامی
قریبِ شیشۂ مے آج پیمانے نہیں دیکھے

سرِ بزمِ فلک شب بھر ہزاروں شمعیں جلتی ہیں
مگر اس محفلِ گردوں میں پروانے نہیں دیکھے

نہ ہم سمجھے بتوں کی خامشی کا رازِ سربستہ
کہ جب تک چشمِ حق بیں سے صنم خانے نہیں دیکھے

آثم شاید چلے جاتے ہیں یہ دشت و بیاباں میں
بہار آنے پہ گلزاروں میں دیوانے نہیں دیکھے

غزل

جناب سعادت نظیر

خدا معلوم! جب غنچے ہنسے، شبنم پہ کیا گذری
تبسم کی فضا میں دیدۂ پُرنم پہ کیا گذری

جلے، خاکِ نشیمن تک، نشیمن کی رفاقت میں
پتا کیا بجلیوں کو! ہم صفیرو! ہم پہ کیا گذری؟

جو ہو بے درد، اُس کو درد کا احساس ہو کیونکر
ستم گر کی بلا جانے! ستم سے ہم پہ کیا گذری

مئے الفت پلائی جس نے ہمکو مست آنکھوں سے
اُسی سے پوچھو! ہم کو کیا خبر؟ پھر ہم پہ کیا گذری

عداوت میں عنایت تھی، عنایت میں عداوت تھی
کسی کی شوخیوں سے، کیا بتائیں؟ ہم پہ کیا گذری

سنورتے جاتے ہیں جتنا، پریشاں ہوتے جاتے ہیں
مری وحشت سے دیکھو! گیسوئے برہم پہ کیا گذری

سعادت میں نے جرأت سے جو ذوقِ زندگی بدلا
بتاؤں کیا؟ دل ناآشنائے غم پہ کیا گذری

تبصرے

جدید رسائل

جامعہ مرتبہ جناب عبداللطیف صاحب اعظمی تقطیع کلاں ضخامت ۶۰ صفحات کتابت وطباعت اعلیٰ - سالانہ چندہ چھ روپیہ - پتہ جامعہ نگر نئی دہلی -

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا مشہور اور بلند پایہ ماہنامہ عرصہ سے بند تھا مگر خوشی کی بات ہے کہ نومبر ۶۰ء میں جوبلی کے بعد سے یہ پھر پابندی کے ساتھ نکلنا شروع ہوا ہے اور ظاہری ومعنوی خصوصیاتِ دیرینہ کا حامل ہے۔ ادبی، تعلیمی اور سیاسی موضوعات پر سنجیدہ، مفید اور معلوماتی مضامین، ایک آدھ بلند پایہ غزل اور حالاتِ حاضرہ پر تبصرہ، یہ ہر اشاعت میں ہوتے ہیں۔ کبھی کبھی اسلامی موضوعات پر بھی مقالہ ہوتا ہے ضرورت ہے کہ اس نوع کے مضامین کی تعداد بڑھائی جائے۔ بہرحال جو لوگ اردو زبان وادب کا سنجیدہ ذوق رکھتے ہیں اُن کے لئے جامعہ کا دوبارہ اجرار بڑا امید افزا ہے۔

القاسم دیوبند - اڈیٹر سید عبدالرؤف صاحب عالی مظاہری القاسمی تقطیع کلاں ضخامت ۸۰ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت سالانہ پانچ روپے۔ پتہ :- دار الفکر دیوبند۔ ضلع سہارنپور۔ یہ ماہنامہ گذشتہ چند ماہ سے دیوبند سے نکلنا شروع ہوا ہے۔ یہ خالص اسلامی اور مذہبی ماہنامہ ہے لیکن مضامین میں تنوع ہوتا ہے اور وہ سنجیدہ اور پُرمغز معلومات کے حامل ہوتے ہیں۔ زبان وبیان بھی سلجھے ہوئے اور شگفتہ ہوتے ہیں۔ رفتارِ عالم کے ایک مستقل عنوان کے علاوہ عالم اسلام سے متعلق ایک آدھ معلوماتی مقالہ بھی شریکِ اشاعت ہوتا ہے۔ پھر اس رسالہ کی سب سے بڑی افادیت یہ ہے کہ اس میں دو صفحے جدید عربی کے درس کے لئے وقف ہوتے ہیں۔ ادارتی شذرات۔ مقالات اور تبصرے ارکانِ ادارہ کے سنجیدہ وشگفتہ علمی وادبی ذوق کا پتہ دیتے ہیں۔ اگر یہ رسالہ ان صبر آزما حالات میں جاری رہ سکا تو اردو کے صفِ اوّل کے ماہناموں میں اپنا مقام حاصل کرلیگا۔

صبح - اڈیٹر محمد عتیق صاحب صدیقی. ضخامت ۱۲۰ صفحات. کتابت وطباعت متوسط، سالانہ چندہ پانچ روپے. پتہ :- جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵ -

یہ انجمن ترقی اردو کی شاخ دہلی کا سہ ماہی رسالہ ہے جس کا یہ پہلا نمبر ہے - مضامین میں کثرتیت مرزا غالب سے متعلق ہے. تین مضمون مولانا ابوالکلام آزاد، ایک مولوی عبدالحق اور ایک جگر سے متعلق ہیں ان کے علاوہ ایک پُرانا افسانہ اور ایک دو غزل اور نظم بھی ہیں. مضامین جن میں پُرانے اور نئے دونوں قسم کے ہیں معیاری اور محنت سے لکھے ہوئے ہیں. لیکن لائق اڈیٹر نے تعارت کے زیر عنوان دہلی سے اردو میں شائع ہونے والے ایک سو چپن اخبارات و رسائل کے ہوتے ہوئے ایک نئے سہ ماہی رسالہ کے اجراء کی وجہ جواز کے سلسلہ میں جس خلا کے پُر کرنے کی بات لکھی ہو اس پرچہ سے وہ خلا ہرگز پُر نہیں ہوتا. کیونکہ دہلی سے متعدد ماہنامے اور ایک سہ ماہی ایسے نکلتے ہیں کہ اُن کے معیارِ تحقیق و ادب تک پہونچنے کے لئے ابھی کئی برس درکار ہوں گے. بہر حال یہ مجلہ اپنی موجودہ ہیئت میں بھی قابل قدر ہے اور ہم اس کا پُرتپاک خیر مقدم کرتے ہیں -

---

ادب اور اسلامی قدریں - از جناب اسرار احمد خاں صاحب سہاروی. ایم اے ایل ایل بی تقطیع خورد. ضخامت ۸۰ صفحات. کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد ۱۲ر پتہ :- مکتبہ چراغ راہ کراچی ۱

ایک طبقہ کی طرف سے اردو میں جب "ترقی پسند ادب" کے نام سے ایک مخصوص طرزِ فکر اور مادیاتی جدلیت کا پروپیگنڈا ہوا اور معاشرہ پر اُس کے بُرے اثرات نمایاں ہونے لگے تو اُس کے ردِ عمل کے طور پر ایک نئی اصطلاح اسلامی ادب یا اسلام پسند ادب کی ظہور میں آئی. لیکن عام لوگوں کے کان نہ اس سے آشنا تھے اور نہ اِس سے. اس لئے جس طرح ترقی پسند ادب کے علمبرداروں کو یہ بتانا پڑا کہ یہ ادب کی کونسی قسم ہے ادب میں ترقی پسند اور غیر ترقی پسند کی تقسیم کیونکر ہو سکتی ہے اور اس کے اغراض و مقاصد کیا ہیں. اس طرح اسلامی ادب والوں کو بھی یہی معاملہ پیش آیا" چنانچہ یہ کتاب اسلامی ادب سے متعلق انھیں اعتراضات یا شکوک و شبہات کا جواب دینے کے لئے لکھی گئی ہے. اس میں لائق مصنف نے پہلے ادب کی تعریف اُس

کے مقصد اور افادیت اور اُس کے عناصر ترکیبی کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کرنے کے بعد اسلامی اقدار حیات سے اُن کی تطبیق کی ہو اور اس بحث میں انھوں نے صرف مشرقی نقطۂ نظر کی ترجمانی نہیں کی بلکہ مغربی ناقدین ادب سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اس حیثیت سے کتاب صرف "تبلیغی" نہیں، فنی اور ادبی بھی ہے اور اس لئے ادب کے طلبار کے لئے مطالعہ کے لائق ہے۔

تذکرۂ مجدّد الف ثانی - مرتبہ مولانا محمد منظور نعمانی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۳۵۲ صفحات کتابت وطباعت اعلیٰ۔ قیمت مجلّد چار روپیہ۔ پتہ:۔ کتب خانہ الفرقان، کچہری روڈ، لکھنؤ۔

عرصہ ہوا الفرقان لکھنؤ کا جو اُس زمانہ میں بریلی سے شائع ہوتا تھا۔ ایک ضخیم مجدد الف ثانی نمبر بڑی آب وتاب اور اہتمام سے شائع ہوا تھا اور عوام وخواص میں بہت دنوں تک اس کا چرچا رہا تھا زیر تبصرہ کتاب اسی نمبر کے چند اہم مقالات کا مع بعض اضافوں کے مجموعہ ہو جسے جدید تقاضوں کے مطابق نئے طرز پر کتابی صورت میں مرتب کیا گیا ہے۔ اس میں پہلے خود لائق مرتب نے ایک مختصر مقالہ میں حدیثِ تجدید کی شرح کر کے مجدد کی اصل حقیقت اور اُس کے کام کی نوعیت پر بصیرت افروز گفتگو کی ہے جس سے ان غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے جو اس سلسلہ میں بعض کوتاہ اندیش لوگوں کو پیش آتے ہیں۔ اس کے بعد مولانا سید مناظر احسن گیلانی کا مقالہ شروع ہوتا ہے جو اس مجموعہ کا گل سرسبد ہے۔ یہ مقالہ اسّی صفحات پر پھیلا ہوا ہے اور اس میں مولانا نے اپنے مخصوص انداز میں حضرت مجدد کے تجدیدی کارناموں اور اُن کے مختلف پہلوؤں پر بڑی سیر حاصل۔ مدلل اور معلومات افزا بحث کی ہے۔ اس کے بعد تیسرا مقالہ خود مولانا محمد منظور نعمانی کے قلم سے ہے جس میں عہدِ اکبری کے تین اہم فتنوں کا سراغ لگا کر حضرت مجدد نے جس طرح ان کے خلاف جہاد کیا ہے اُس کی روئداد بیان کی ہے۔ یہ مقالہ بھی طویل بمفصل اور مدلل اور بدعت وسنّت کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہے۔ چوتھے مقالہ میں مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی نے حضرت مجدد کے ذاتی حالات وسوانح بیان کئے ہیں۔ آخر میں مولانا نسیم احمد فریدی نے حضرت کے خلفار کا تذکرہ کیا ہے۔ اس طرح بڑی خوشی کی بات ہو کہ حضرت مجدد کے حالات اور آپ کے کارناموں پر ایک بڑا اچھا مستند اور معلومات افزا

مجموعۂ مقالات مرتب ہوگیا ہے۔ آج اسلام کو پھر اُن فتنوں سے سابقہ پڑ رہا ہے جو دورِ اکبری میں پیش آئے تھے اس لئے ان حالات میں اس کتاب کا مطالعہ مسلمانوں کے لئے سبق آموز بھی ہوگا اور ایمان افروز بھی۔

مکتوباتِ خواجہ محمد معصوم سرہندی، از مولانا نسیم احمد فریدی امروہوی تقطیع متوسط۔ ضخامت تین سو صفحات۔ کتابت وطباعت اعلیٰ قیمت مجلّد چار روپیہ پتہ:- کتب خانہ الفرقان لکھنؤ۔

خواجہ محمد معصوم حضرت مجدد الف ثانی کے فرزند ارجمند اور کمالاتِ علمی وعملی کے اعتبار سے الولد سرّ لابیہ کے صحیح مصداق تھے۔ والد بزرگوار کی طرح آپ نے بھی اپنے وقت کے اعیان وامرا اور حکام ورؤسا اور اپنے متوسلین کو کثرت سے خطوط لکھے جو شریعت وطریقت کے اسرار ورموز کا خزانہ اور دعوت الی الحق اور ارشاد وہدایت کا آئینہ ہیں۔ یہ مکتوبات حق مشمولات فارسی زبان میں اور تین جلدوں میں مرتب کئے گئے تھے۔ مولانا فریدی نے اس کتاب میں انھیں مکتوبات کا ملخص یعنی اُن حصوں کو چھوڑ کر جن میں طریقت کے دقیق اور غامض مسائل پر گفتگو کی گئی تھی صرف اُن حصوں کا ترجمہ کیا ہے جو دعوت الی الحق، عقائد کی تصحیح، اعمال واخلاق کی اصلاح، تذکیرِ آخرت اور عام فہم نکات ولطائف پر مشتمل تھے۔ ترجمہ کی شگفتگی اور اُس کی صحت واستناد کے لئے فاضل مترجم کا نام سب سے بڑی ضمانت ہے۔ موصوف نے صرف ترجمہ پر بس نہیں کی بلکہ حواشی میں مکتوب الیہم پر تعارفی نوٹ بھی لکھے ہیں اور بعض عبارتوں کی تشریح بھی کی ہے جو بجائے خود بہت مفید اور معلومات افزا ہیں۔ علاوہ ازیں شروع میں موصوف کے قلم سے حضرت خواجہ محمد معصوم کے حالات وسوانح اور آخر میں اورنگ زیب عالمگیر کا مختصر تذکرہ بھی ہیں اور مقدمہ میں مکتوبات کی اجمالی تاریخ، ان کی اہمیت، ترتیب اور اُس کے نسخوں اور اشخاص پر گفتگو کی ہے۔ ان وجوہ سے یہ کتاب دینی اور تاریخی دونوں حیثیتوں سے اربابِ ذوق کے مطالعہ کے لائق اور دلچسپ ومفید ہے۔

برہان

شمارہ ۲	رمضان المبارک ۱۳۸۱ھ مطابق فروری ۱۹۶۲ء	جلد ۴۸

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

جیسا کہ گذشتہ نظرات میں عرض کیا گیا۔ جب یہ یقینی ہے کہ جمہوریت میں عوام کے ساتھ ربط پیدا کرنے اور اُن کو اپنا ہم آہنگ و ہمنوا بنانے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے تو اب مسلمانوں کو غور کرنا چاہیئے کہ وہ اس سلسلہ میں کیا کر سکتے ہیں؟ اور انھیں کیا کرنا چاہیئے؟ ظاہر ہے اس مقصد کو حاصل کرنے کے دو ہی طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک تبلیغ و اشاعت اور دوسرا سماجی تعلقات اور شہری زندگی میں اشتراک و تعاون۔ تبلیغ و اشاعت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اردو پریس کو مزید موثر اور قوی بنانے کے ساتھ مسلمانوں کے اپنے انگریزی اور ہندی کے بھی اخبار اور میگزین ہوں جو موجودہ صحافت کی روایات اور اُس کے تقاضوں کے حامل ہوں۔ علاوہ ازیں ان دونوں زبانوں میں اور ساتھ ہی علاقائی زبانوں میں اسلامی اخلاق۔ تاریخ اسلام اور ملک کی ملی جلی تہذیب پر چھوٹی بڑی کتابیں بکثرت شائع کی جائیں اور اُن کی اشاعت کا معقول بندوبست کیا جائے۔ رہے سماجی تعلقات تو انہیں اسی طرح ترقی دیجا سکتی ہے کہ مسلمان رفاہِ عام کے ادارے کھولیں اور اُن کے دروازے ہر مذہب وملت کے لوگوں کے لئے کھلے رکھیں۔ نیز تہوار کے موقعوں پر عصرانوں کا انتظام ہو اور اُن میں سب فرقوں کے لوگ مدعو کئے جائیں۔ جگہ جگہ ایسے کلب ہوں جہاں شام کے فارغ اوقات میں مقامی حضرات غم غلط کرنے کے لئے تھوڑی دیر کے واسطے جمع ہو جایا کریں۔ انسان فطرتاً مدنیت پسند ہے۔ مل جل کر رہنے سے باہمی افہام و تفہیم اور انس کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

گذشتہ ماہ کی ۲۸ کو ملک کے مشہور ماہر تعلیم خواجہ غلام السیدین نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے کنووکیشن کے موقع پر جو فاضلانہ خطبہ پڑھا تھا اُس میں اُنھوں نے بھی معیشت باہمی کی اہمیت پر اپنے مخصوص انداز میں بڑا زور دیا ہے اور اس میں بعض باتیں بڑے کام کی کہی ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں ــــ "اسلام کے مطالعہ نے مجھ میں اس بات کا یقین پیدا کیا ہے کہ مسلمان ہونے کے معنی وسیع المعاشرت ہونا ہیں نہ کہ محدود اثر رکھنا مسلمان

طلبائے یونیورسٹی کو کوشش کرنی چاہیئے کہ محبت کے ذریعہ وہ دوسرے فرقوں اور مذاہب کے طلبار کے دلوں پر فتح پالیں اور اپنے آپ کو قومی زندگی کے خاص دھارے سے الگ نہ رکھیں۔ الگ تھلگ رہنے کی کوشش کرنا ایک اندرونی کمزوری اور جھجک کی دلیل ہے۔ ہر وہ شخص یا جماعت جو اپنے اوپر اعتماد رکھتی ہے۔ وہ لین دین کا معاملہ کرنے اور اپنے ورثہ میں دوسروں کو شریک کرنے کے لئے ہمیشہ تیار رہتی ہے۔ اس کو اس بات کا کامل یقین اور بھروسہ ہوتا ہے کہ زندگی کی بھٹی میں تپنے کے بعد جو زرِ خالص ہوتا ہے وہ باقی رہتا ہے لیکن زنگ جل بھن کر ختم ہوجاتا ہے ـــ اس سے بحث نہیں کہ یہ زنگ خود ہمارے جسم کا ایک حصہ تھا یا دوسروں کا۔ قرآن مجید میں ذکر فرمایا گیا ہے۔

فاما الزبد فیذھب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض

پھر جو جھاگ ہوتا ہے وہ یونہی بیکار چلا جاتا ہے مگر ہاں جو چیز لوگوں کو نفع پہنچاتی ہے وہ زمین پر باقی رہتی ہے

ممکن ہے اس موقع پر کوئی صاحب سوال کریں کہ اچھا فرض کیجئے مسلمان اگر یہ سب کچھ کریں۔ مگر دوسری طرف سے پذیرائی اور تعاون نہ ہو تو پھر اس سے فائدہ کیا ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ پورے قرآن کو پڑھ جائیے، آپ کو معلوم ہوگا کہ اللہ تعالےٰ نے ہر اچھے اور برے کا ذمہ دار انفرادی یا جماعتی طور پر ہر فرد اور ہر جماعت کو بنایا ہے۔ یعنی ارشادِ خداوندی یہ ہے کہ اگر کوئی راہ عمل تمہارے لئے مفید ہوسکتی ہے تو تمہیں فوراً اسے اختیار کرلینا چاہیئے اور اس انتظار میں نہیں رہنا چاہیئے کہ کوئی دوسرا شخص اس میں تم سے اشتراک و تعاون کرے گا یا نہیں اور پھر خلوص اور بے لوث خدمتِ خلق ایسے گرانمایہ اوصاف ہیں جو اپنے اندر بے پناہ مقناطیسی کشش رکھتے ہیں، بڑے بڑے دشمن ان کے اثر سے دوست اور سنگدل موم بن جاتے ہیں اور اسلام کی تاریخ کا تو ہر صفحہ ہی اس دعوے کا روشن ثبوت ہے۔

گذشتہ نظرات اور ان سطور کا مقصد یہ ہے کہ زمانہ کے مزاج اور ملکی و بین الاقوامی حالات کی رفتار کے مطابق مسلمانوں کو بھی اپنے طریقِ فکر اور سوچنے کے ڈھنگ میں تبدیلی پیدا کرکے اس کو جمہوری اور عوامی بتانا

چاہیئے۔ انگریزوں کی حکومت نے ہندو اور مسلمان دونوں میں جو فرقہ وارانہ مفاد پرستی پیدا کردی تھی اس دور میں کوئی فرقہ بھی خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان اس محدود تنگ نظر ذہنیت کے ساتھ پنپ نہیں سکتا۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ دوسروں کے ساتھ جمہوری بننے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ اس جمہوری مذاق کا مظاہرہ خود اپنے لوگوں کے ساتھ ہو، جو لوگ خود اپنے اندر سیکڑوں جماعتیں بنائے بیٹھے ہوں اور اُن میں سے ہر جماعت دوسری کسی جماعت سے اشتراک و تعاون کرنے کو اپنے جماعتی وجود کے لئے مہلک اور ضرر رساں سمجھتی ہو کیا ایسے لوگوں سے توقع ہو سکتی ہو کہ وہ غیروں کے ساتھ جمہوریت کی حقیقی اسپرٹ کے ساتھ تعاون کریں گے؟ یہ معاملہ صرف مسلمانوں کا نہیں بلکہ ہندوؤں کا بھی ہو۔ ہندو اپنے طریقہ پر خود سوچیں کہ انھیں کیا کرنا چاہیئے۔ البتہ مسلمانوں کے لئے صاف حکم ہو کہ اللہ کی رسّی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑو اور متفرق نہ ہو۔ اس حکم کے ماتحت اگر وہ خود اپنے اندر انٹگریشن پیدا کرلیں تو یہ چیز دوسروں کے ساتھ بھی پیدا ہو سکتی ہے ورنہ جو خود اپنوں کا نہیں ہوا وہ دوسروں کا کیا ہوگا؟

جو حضرات سلسلۂ امدادیہ چشتیہ صابریہ سے تعلق رکھتے ہیں انھیں یہ معلوم کرکے بیحد افسوس اور رنج ہوگا کہ حضرت شاہ سلیمان احمد صاحب چشتی صابری نے جو درگاہ حضرت شاہ عبدالہادی و شاہ عبدالباری چشتی امروہوی رحمہما اللہ کے سجادہ نشین تھے ۹۰ سال کی عمر میں یکم جنوری ۶۲ء مطابق ۲۳ رجب ۱۳۸۱ھ کو اپنے وطن امروہہ ضلع مرادآباد میں وفات پائی اور اپنے جدامجد کے بائیں مزار دفن ہوئے۔ شاہ صاحب مرحوم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی کے اسلاف کی اولاد میں ہونے کے علاوہ معقول و منقول کے زبردست عالم اور حضرت مولانا احمد حسن صاحب محدث امروہوی کے شاگرد رشید تھے۔ سلسلۂ طریقت میں اپنے والد بزرگوار اور حاجی شاہ محمد ابراہیم اور جدامجد شاہ غلام مصطفےٰ چشتی صابری سے فیض یاب تھے۔ تصوف کا نہایت اعلیٰ مذاق اور اس کے دقائق و رموز پر گہری نظر رکھتے تھے۔ متبع کتاب و سنت۔ سیر چشم۔ متوکل۔ شب زندہ دار اور اسلاف کرام کی زندگی کا سچا نمونہ تھے۔ انکے مریدین و مسترشدین کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہو لیکن انھوں نے کبھی اسکو جلب زر کا ذریعہ نہیں بنایا۔ اللہ تعالیٰ جنت الفردوس میں مقام جلیل اور اُن کے پوتے حکیم نظر احمد صاحب کو جو اب سجادہ نشین ہوئے ہیں بزرگوں کے نقش قدم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔

"کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت"
کا
تنقیدی جائزہ

از جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے، ال ال بی (علیگ) ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علیگڈھ

(۲)

دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی "لا ربوا الا فی النسیئۃ" ہے۔ اس کا ترجمہ موصوف نے "ربوا ہوتا ہی ہے ادھار میں" کیا ہے جو بالکل صحیح ہے، سرخی بھی "ربوا صرف ادھار کی صورت میں ہوتا ہے" دی ہے۔ ترجمہ اور سُرخی دونوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ موصوف ربوا کو اُدھار کے معاملہ میں منحصر کر رہے ہیں۔ اس بات کی تصدیق ترجمہ کی بین القوسین تشریحی عبارت سے بھی ہوتی ہے[1]۔ موصوف نے اپنے خلاصہ میں نمبر ۲ پر بھی یہی بات دہرائی ہے کہ ربوا صرف نسیئۃ یعنی اُدھار میں ہوتا ہے[2]۔ ان دونوں باتوں کے بعد جن سے مذکورہ بالا نتیجہ کی تائید ہوتی ہے قاری یہ سمجھنے میں حق بجانب ہے کہ مؤلف کے نزدیک ربوا صرف اُدھار میں ہوتا ہے اور تھوڑی دور بعد[3] یہ دیکھ کر حیران رہ جاتا ہے کہ موصوف "سود صرف اُدھار میں ہوتا ہے" کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ اس کے امکانات زیادہ تر اُدھار ہی میں ہوا کرتے ہیں اور اپنے پہلے موقف کے برخلاف نقد میں بھی سود ہونے کا اثبات کرتے ہیں۔ تعجب ہے کہ موصوف اپنے دونوں بیانات میں کوئی تضاد محسوس نہیں کرتے اگر ربوا نقد میں بھی ہوتا ہے تو حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت کا کیا مطلب ہے اور اگر صرف اُدھار میں

---

[1] یعنی اگر دست بدست اور نقدا نقد ایک ہی جنس کا مبادلہ تفاضل یعنی کمی بیشی سے بھی ہو تو ربوا نہیں)؛ کمرشل انٹرسٹ ص ۵۳ - [2] بحوالہ بالا ص ۵۷ [3] ص ۶۴

ہوتا ہو اور نقد میں نہیں ہوتا تو حضرت ابو سعید خدری کی روایت کا کیا مطلب ہو جو تفاضل کو دست بدست معاملہ میں ناجائز اور سود بتاتی ہو۔ موصوف نے اس اہم اور ناگزیر سوال سے یکسر صرفِ نظر کرلیا ہو۔

اس کے علاوہ موصوف نے اپنے علمِ حدیث کے باوجود ایک نہایت اہم بحث سے پہلوتہی کی ہو حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم دونوں حضرت اسامۃ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت کے پیش نظر اس بات کے قائل تھے کہ ربوا صرف نسیئۃ میں ہوتا ہو دست بدست معاملہ میں نہیں، چنانچہ اُن کے نزدیک ہم جنس ربوی اشیاء میں تفاضل دست بدست معاملہ کی صورت میں جائز تھا[1]

لیکن بعد میں جب انھیں حضرت ابو سعید خدری کی روایت پہونچی تو دونوں حضرات نے اپنے مسلک سے رجوع کرلیا۔ اور دست بدست مبادلہ کی صورت میں بھی تفاضل کے ربوا ہونے کے قائل ہوگئے۔ مسلم نے ان دونوں کے رجوع کو بڑی صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے[2] مسلم نے اس سلسلہ میں جن احادیث کو پیش کیا ہے اُن سے معلوم ہوتا ہو کہ حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس کو نسیئۃ کے علاوہ نقدلین دین کی صورت میں بھی تفاضل کے ربوا اور حرام ہونے کی حدیث پہونچی نہ تھی۔ لیکن جیسے ہی انھیں اس حدیث کا علم ہوا تو انھوں نے اپنے مسلک کو ترک کرکے اس حدیث کو اختیار کرلیا[3]

---

[1] مسلم: کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربوا۔ ابونضرۃ کی روایات، اسامۃ بن زید کی روایت، ابن عباس کی روایت شرح مسلم للنووی مطبعہ مصریہ بالازہر ۱۳۴۹/۱۹۳۰، ۱۱/۲۳ وما بعدہا۔ "وذہب ابن عباس وجماعۃ من الصحابۃ الی انہ لا یحرم الربوا الا فی النسیئۃ متدلین بالحدیث الصحیح لا ربوا الا فی النسیئۃ" سبل السلام ۳/۴۹

[2] مسلم: کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربوا۔ حضرت ابونضرۃ، اسامۃ بن زید، ابن عباس، ابوصالح عن ابی سعید الخدری وابن عباس کی روایات (میرے پیش نظر مطبعہ مصریہ بالازہر ۱۳۴۹/۱۹۳۰ کا نسخہ ہو جو نووی کی شرح کے ساتھ چھپا ہے ۱۱/۲۳ وما بعدہا)

[3] حوالہ بالا۔ دیکھئے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ملا علی قاری حیث قال "حدیث اسامۃ بن زید لکن صح رجوعہ لما شدد علیہ ابی بن کعب حیث قال اسمعت وشہدت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالم تسمع وتشہد ثم روی الحدیث الصریح بتحریم الکل فقال اشہدوا انی حرمتہ وبرئت الی اللہ منہ ذکرہ ابن الملک"۔ سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعانی ۳/۴۹ وقد روی الحاکم ان ابن عباس رجع عن ذلک القول ای بانہ لا ربوا الا فی النسیئۃ واستغفر اللہ من القول بہ نیز دیکھئے فتح الباری شرح صحیح البخاری ۴/۳۱۹، ابن حجر مذکورہ بالا واقعہ کے بارے میں یہ اور کہتے ہیں "فقال ابن عباس استغفر اللہ واتوب الیہ فکان ینہی عنہ اشد النہی"

حضرت اسامہ بن زید کی روایت کی اسنادی حیثیت کے بارے میں ناقدینِ حدیث کا متفقہ فیصلہ یہ ہو کہ اس میں کوئی کمزوری نہیں [۱] لیکن ان دونوں حضرات کے رجوع سے (جن میں حضرت ابن عباس خود اس حدیث کے راوی ہیں) یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اس حدیث سے وہ مفہوم اخذ کرنا صحیح نہیں، جو اس کے ظاہر الفاظ سے متبادر ہوتا ہو۔ ان دونوں حضرات نے بھی یہی مفہوم اخذ کیا تھا مگر بعد میں دوسری احادیث کے پیشِ نظر انھیں وہ صحیح نہیں معلوم ہوا جس کی وجہ سے انھیں اپنے موقف میں تبدیلی کرنا پڑی اور وہ موقف اختیار کرنا پڑا جس کے قائل دوسرے کبار صحابہ تھے [۲]۔

یہ بات بڑی افسوسناک ہو کہ فاضل مؤلف نے تمام مذکورہ حقائق سے پہلوتہی کر کے حضرت ابن عباس کی روایت کو پیش کیا، اس پر گفتگو کی ضرورت نہیں سمجھی اور اس سے وہی مفہوم اخذ کیا جس سے نہ صرف خود حضرت ابن عباس کا رجوع ثابت ہو بلکہ جس کے ترک پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے [۳]۔ مقام اور مسئلہ کی اہمیت

---

[۱] واتفق العلماء علی صحة حدیث اسامة" ابن حجر العسقلانی. فتح الباری شرح صحیح البخاری، بولاق ۱۳۰۰ھ ۴/۳۱۹

[۲] واما حدیث اسامة بن زید، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: انما الربوا فی النسیئة، فحدیث صحیح اخرجہ مسلم (فی الربوا) ولکن اجاب البیہقی فی الموفة بانہ یحتمل ان الراوی اختصرہ، فیکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الربوا فی صنفین مختلفین ذہب بفضة، اوتمر بحنطة، فقال انما الربوا فی النسیئة، فاداہ دون مسالة السائل، قال: ونظیر ذلک حدیث: من قطع سدرا صوب اللہ راسہ فی النار..... وقال لبار الصحابة کلہم یقولون بربوا الفضل، وعثمان بن عفان وعبادة بن الصامت اقدم صحبة من اسامة، وابو ہریرة وابو سعید اکثر حفظا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد وردت احادیثہم بذلک، فالحجة فیما رواہ الاکبر والاحفظ والاقدم اولی، انتہی کلامہ" زیلعی: نصب الرایہ لاحادیث الہدایة ۴/۳۶، ۳۷

[۳] وقد اجمع المسلمون علی ترک العمل بظاہرہ، نووی شرح مسلم ۱۱/۲۵؛ "واما الربوا فی البیع فان العلماء اجمعوا علی انہ صنفان نسیئة وتفاضل الا ما روی عن ابن عباس من انکارہ الربوا فی التفاضل ... وانما صار جمہور الفقہاء الی ان الربوا فی ہذین النوعین لثبوت ذلک عنہ صلی اللہ علیہ وسلم" ابن رشد بدایة المجتہد ۲/۱۲۸ "والی ما افادہ الحدیث ذہبت الجلة من العلماء الصحابة والتابعین والعترتہ والفقہاء فقالوا یحرم التفاضل فیما ذکر غائبا کان اوحاضرا۔ وذہب ابن عباس وجماعة من الصحابة الی انہ لا یحرم الربوا الا فی النسیئة متدلین بالحدیث الصحیح "لا ربا الا فی النسیئة" واجاب الجمہور بان معناہ لا ربا اشد الا فی النسیئة فالمراد نفی الکمال لا نفی الاصل ولانہ مفہوم وحدیث ابی سعید منطوق ولا یقاوم المفہوم المنطوق فانہ مطرح مع المنطوق"؛ الصنعانی: سبل السلام شرح بلوغ المرام ۳/۴۹
مزید دیکھئے ابن حجر: فتح الباری شرح صحیح البخاری ۴/۳۱۹

کا تقاضا تو یہ تھا کہ حضرت ابوسعید خدری اور حضرت عبداللہ بن عباس کی روایات کو پیش کر کے دوسری روایت کو سامنے رکھتے ہوئے اُن پر سیر حاصل گفتگو کر کے کوئی علمی اور تحقیقی بات کہی جاتی[1] مگر موصوف نے اس بحث کو جس طرح تشنہ چھوڑا ہے وہ منکرین حدیث کے ہاتھ میں ایک ہتھیار دیدینے کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

اگلی روایت حضرت عبادۃ بن الصامت کی ہے جسے بجا طور پر ربوا الفضل کے بارے میں بنیادی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس حدیث پر جو سُرخی دی گئی ہے کہ "جنس مختلف ہو تو تفاضل ربوا نہیں بشرطیکہ نقداً نقد ہو" وہ ایک طرح سے حدیث کا خلاصہ ہے اور صحیح ہے لیکن روایت کا ترجمہ اور اس کی بین القوسین تشریح قطعاً غلط اور انتہائی گمراہ کن ہے۔ اس روایت کے الفاظ یہ ہیں:۔

"الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلف هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد"

روایت کا سیدھا سادہ لفظی ترجمہ یہ ہے:۔

"سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گیہوں گیہوں کے بدلے، جو جو کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے، نمک نمک کے بدلے جیسے کا تیسا، برابر برابر [بیچو یا بیچا جائے] پھر اگر یہ اصناف [باہم] مختلف ہوں تو بیچو جیسے تم چاہو بشرطیکہ [معاملہ] دست بدست ہو"

[1] موصوف نے "ریاض السنۃ" کے دیباچہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ ہم نے متخالف روایتوں میں جمع و توفیق کی کوشش نہیں کی"۔ یہ معذرت اس وقت تو قابل قبول ہو سکتی ہے جبکہ حدیثوں کا کوئی مجموعہ پیش کرنا مقصود ہو اور ان سے احکام کا استنباط منظور نہ ہو مگر اس مقالہ کے بارے میں یہ کہنا "عذر گناہ بدتر از گناہ" سے کم نہیں اس مقالے میں مقصود اصلی احکام کا استنباط ہے اور اس جگہ جمع و توفیق لازمی ہو ورنہ مقالہ پیش کرنے کا فائدہ ہی کیا ہے۔

فاضل مولف کا ترجمہ یہ ہے:۔

"مبادلہ سونے کا سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جو کا جو سے خرمے کا خرمے سے اور نمک کا نمک سے ہوتے ہیں تفاضل اس وقت ناجائز ہے جبکہ دونوں طرف ایک جیسی چیز ہو اور دست بدست ہو۔ اگر دونوں کی صنفیں مختلف ہوں (مثلاً ایک طرف معمولی گندم ہو اور دوسری طرف نفیس گندم) تو جس طرح چاہو معاملہ کرلو بشرطیکہ وہ دست بدست ہو"

مولف کے ترجمہ کی یہ عبارت کہ "تفاضل اس وقت ناجائز[۵۱] ہے جبکہ دونوں طرف ایک جیسی چیز ہو اور دست بدست ہو" حدیث کے کسی فقرے کا نہ ترجمہ[۵۲] ہے نہ مفہوم بلکہ محض ایجاد بندہ ہے۔ مؤلف کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خرید و فروخت یا مبادلہ میں تفاضل کے ناجائز ہونے کی دو شرطیں ہیں ایک تو اشیاء مبادلہ کا ہم جنس ہونا دوسرے معاملہ کا دست بدست ہونا" یہ بات محض غلط ہے۔ حدیث تو یہ کہتی ہے کہ تفاضل کا ناجائز ہونا محض ایک شرط یعنی اشیاء مبادلہ کے ہم جنس ہونے پر موقوف ہے جس کا مفاد یہی ہے کہ جب بھی دو ہم جنس اشیاء میں مبادلہ ہوگا تفاضل ناجائز قرار پائے جس چیز کو مؤلف نے تفاضل کے ناجائز ہونے کی شرط قرار دے دیا ہے (یعنی معاملہ کا دست بدست ہونا) وہ تو دو ہم جنس اشیاء کے مبادلہ کے جائز ہونے کی ایک شرط ہے۔ کیونکہ حدیث سے جو باتیں صراحتاً ثابت ہو رہی ہیں وہ تین ہیں:۔

---

[۵۱] ہو سکتا ہو یہ لفظ "ناجائز" نہو بلکہ "جائز" ہو۔ لیکن ہم اپنی طرف سے اس سلسلہ میں کچھ کہنے کی جرأت اس لئے نہیں کر سکتے کہ جعفر شاہ صاحب کے طرز استدلال کو دیکھتے ہوئے یہ بات بھی کچھ بعید نہیں معلوم ہوتی کہ یہ لفظ "ناجائز" ہی ہو۔ [۵۲] ہم نے جگہ جگہ مولف کے ترجمہ کی غلطیوں کی نشاندہی کی ہے، مولف کی طرف سے ان کوتاہیوں کا عذر "ریاض السنہ" کے دیباچہ کی اس عبارت کو نہیں بنایا جا سکتا کہ "ہم نے ہر جگہ لفظی متابعت اس حد تک کی ہے جس حد تک اصلی اسپرٹ اور زبان ترجمہ مجروح نہ ہو" (صلا) کیونکہ مولف کی اکثر و بیشتر غلطیاں ایسی ہیں جو نہ صرف روح حدیث کو مجروح کرتی ہیں بلکہ بعض اوقات اس کے مطلب کو بالکل الٹ دیتی ہیں۔

۱۔ صنف واحد میں تفاضل کا ناجائز ہونا۔

۲۔ مختلف اصناف میں اُدھار کا ناجائز ہونا۔

۳۔ مختلف اصناف میں تفاضل کا جائز ہونا[1]

نتیجہ یہ ہے - ۱۔ اشیار مبادلہ اگر ایک ہی صنف میں تو تفاضل ناجائز قرار دیا جائے گا [اور ایک دوسری حدیث کے ذریعہ ادھار بھی[2]] ۲۔ اگر اصناف مختلف ہیں تو تفاضل جائز ہو گا مگر ادھار ناجائز ہو گا معاملہ دست بدست چکا دیا جانا چاہیئے۔ ۳۔ مبادلے کی جائز صورت، بلکہ اشیار مبادلہ ایک ہی صنف ہوں یہ ہے کہ تفاضل نہ ہو۔ برابر سرابر لیا دیا جائے [اور دوسری شرط یہ ہے کہ معاملہ دست بدست ختم ہو جائے، از روئے روایت حضرت عمر] دوسری صورت میں جب کہ اشیار مبادلہ دو مختلف صنفیں ہوں تو تفاضل کے ساتھ معاملہ ہو سکتا ہے لیکن دست بدست کی قید بدستور برقرار رہتی ہے۔ اس تشریح سے واضح ہو گیا ہو گا کہ فاضل مؤلف نے حدیث کے مفہوم کو قطعاً نہ سمجھتے ہوئے اُسے بالکل اُلٹ دیا اور حدیث کے معنے اور اُس سے مستفاد حکم کو بدل کر رکھ دیا۔

مؤلف نے " فاذا اختلف ..... یداً بید " کی جو بین القوسین توضیح ان الفاظ میں کی ہے کہ " مثلاً ایک طرف معمولی گندم ہو اور دوسری طرف نفیس گندم، وہ حدیث کا مطلب نہیں بلکہ اس کی

---

[1] ابن رشد، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد: مطبعۃ الاستقامۃ بالقاہرۃ ۱۹۵۲ء باب بیوع الربوا الفصل الاول ۲/۱۲۸ [2] " مالک بن اوس بن حدثان انہ قال اقبلت اقول من یصطرف الدراھم فقال طلحۃ بن عبید اللہ وھو عند بن عمر الخطاب ارنا ذھبک ثم ائتنا اذا جاء خادمنا نعطک ورقک فقال عمر بن الخطاب کلا واللہ لتعطینہ ورقہ او لتردن الیہ ذھبہ فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال " الورق بالذھب ربوا الا ھاء وھاء والبر بالبر ربوا الا ھاء وھاء والشعیر بالشعیر ربوا الا ھاء وھاء والتمر بالتمر ربوا الا ھاء وھاء " مسلم کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربوا۔ نیز دیکھیے بخاری: البیوع، بیع التمر بالتمر۔

تحریف ہے۔ موصوف کی اس توضیحی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اصناف کے اس اختلاف کے معنےٰ جو حدیث کی رو سے تفاضل کو جائز کر دیتا ہو' یہ قرار دیتے ہیں کہ حدیث میں ذکر کردہ اصناف میں مثلاً گیہوں اگر دو یا دو سے زیادہ کوالٹی (اوصاف) کا ہو اور ان دو مختلف کوالٹی (اوصاف) کے گیہوں میں باہم مبادلہ کیا جائے تو کوالٹی کا یہ اختلاف (اختلاف وصف) ہی حدیث کا وہ بیان کردہ اختلاف صنف ہو جس کی بنا پر ان دونوں میں تفاضل جائز ہو جائے گا اور مثلاً چار سیر گیہوں کو چھ سیر گیہوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہوگا۔ حالانکہ جیسا کہ معلوم ہوگا فاضل مؤلف نے جو چیز حدیث مذکور کے سر تھوپنا چاہی ہے وہ بعینہٖ وہی چیز ہے جس کی ممانعت کے لئے حدیث وارد ہوئی ہے۔ مولف کی یہ کوشش نصوص صریحہ اُمت محمدیہ کے اجماع و تعامل اور فقہائے کرام کی متفقہ آرار سے براہِ راست متصادم ہے۔ خود عربی زبان میں صنف کا لفظ کوالٹی کے لئے استعمال نہیں ہوتا اس کے لئے دوسرا لفظ " وصف" لایا جاتا ہے زیر بحث حدیث میں هذہ الاصناف کا فقرہ خود اس بات کا بڑا واضح قرینہ ہے کہ صنف کوالٹی کے لئے استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ مذکورہ اشیار میں سے ہر ایک کو ایک مستقل اور علیحدہ صنف قرار دیا گیا ہے چنانچہ سونا ایک صنف ہو چاندی دوسری، گیہوں تیسری اور جو چوتھی صنف ہو۔ یہاں پر صنف کا لفظ منطق کی جنس وصنف کی اصطلاحات سے دور کا بھی واسطہ نہیں رکھتا آپ چاہیں تو بغیر کسی تکلف کے صنف کی جگہ پر جنس کا لفظ استعمال کر سکتے ہیں۔

موصوف نے اپنے نقطۂ نظر کے بطلان پر پردہ ڈالنے کے لئے ان روایات کو پیش نہیں کیا جن میں کوالٹی کے اختلاف کے باوجود دونوں چیزوں کو ایک ہی صنف قرار دیکر ان میں تفاضل کو ربوا ٹھہرایا گیا ہے۔ مندرجہ ذیل روایات ملاحظہ ہوں۔

۱ - (سعید بن المسیب یحدث) اباھریرۃ اباسعید حدثاہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث اخاہ بنی عدیٍ الانصاری[۱]

سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ ابوہریرۃ اور ابو سعید خدری نے اُن سے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عدی کے انصاری بھائی کو خیبر کا عامل بنا کر بھیجا

[۱] اخرجہ الدار قطنی فی البیوع ان اسمہ سواد بن غزیۃ - نصب الرایہ - ۴/۳۶

فاستعمله علی خیبر فقدم بتمر جنیب فقال له رسول الله صلی الله علیہ وسلم اکلّ تمر خیبر ھکذا قال لا واللہ یا رسول اللہ انا لنشتری الصاع بالصاعین من الجمع فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تفعلوا ولکن مثلاً بمثل او بیعوا ھذا واشتروا بثمنہ من ھذا وکذلک المیزان

(مسلم کتاب المساقاۃ والمزارعۃ وباب الربا)

وہ وہاں سے عمدہ کھجوریں لے کر آئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے پوچھا ۔ کیا خیبر کی ساری کھجوریں، ایسی ہی ہوتی ہیں ۔ انھوں نے کہا نہیں ہرگز نہیں یا رسول اللہ ہم تو مخلوط کھجوریں دو صاع دیکر ایک صاع (عمدہ کھجوریں) لے لیتے ہیں ۔ اس پر آپ نے فرمایا ایسا نہ کرو بلکہ جوں کا توں مبادلہ کیا کرو یا ان کو بیچ کر ان کی قیمت سے ان (عمدہ) کو خرید لو ۔ یہی تول کے بارے میں ہے ۔

۲ - مذکورہ حدیث امام مالک کے طریق سے ان الفاظ میں روایت کی گئی ہے ۔

عن ابی سعید الخدری وعن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استعمل رجلاً[1] علی خیبر فجاءہ بتمر جنیب فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَکلُّ تمر خیبر ھکذا فقال لا واللہ یا رسول اللہ انا لناخذ الصاع من ھذا بالصاعین والصاعین بالثلاثۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا تفعل بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیباً ۔ (مسلم کتاب المساقاۃ والمزارعۃ (باب الربوا)، نسائی کتاب البیوع بیع التمر بالتمر متفاضلا)

ابو سعید خدری اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیبر کا عامل بنا کر بھیجا وہ (وہاں سے) آنحضور کے پاس عمدہ کھجوریں لے کر حاضر ہوئے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے دریافت فرمایا کہ کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں ؟ انھوں نے عرض کیا نہیں ہرگز نہیں یا رسول اللہ ہم تو (وصول شدہ) کھجوریں ان کھجوروں سے دو صاع کے بدلے ایک صاع یا تین صاع کے بدلے دو صاع کے حساب سے بدل لیتے ہیں ۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایسا نہ کرو ۔ مخلوط کھجوروں کو درہموں کے عوض فروخت کردو اس کے بعد اُن درہموں سے عمدہ کھجوریں خرید لو ۔

---

[1] شرح الدار قطنی فی البیوع ان اسمہ سواد بن غزیۃ ۔ الصبح لمرایہ ۔ ۴۴/۳۶

۱۰۳ عقبة بن عبد الغافر يقول،
سمعت اباسعيد يقول جاء بلال بتمر برني
فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
من اين هذا فقال بلال تمر كان عندنا
ردئ فبعت منه صاعين بصاع لمطعم
النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم عند ذلك أوّه عين الربا لا تفعل
ولكن اذا اردت ان تشتري التمر فبعه ببيع آخر ثم
اشتربه لم يذكر ابن سهل في حديثه
عند ذلك (مسلم كتاب المساقاة والمزارعة؛
بخاری کتاب الوکالة باب اذا باع الوکیل شیئا
فاسدا فبیعه مردود)

(۴) عن ابی سعید قال کنا نرزق
تمر الجمع علی عهد رسول الله صلی الله علیه
وسلم وهو الخلط من التمر فکنا نبیع
صاعین بصاع فبلغ ذلک رسول الله صلی الله
علیه وسلم فقال لا صاعی تمر بصاع
ولا صاعی حنطة بصاع ولا درهم بدرهمین
(مسلم کتاب المساقاة والمزارعة؛ بخاری
کتاب البیوع باب بیع الخلط من التمر)

۵- عن ابی سعید قال اُتی رسول الله

عقبہ بن عبد الغافر کا کہنا ہے کہ میں نے ابو سعید خدری کو یہ
کہتے سنا کہ بلال برنی کھجوریں (کھجوروں کی ایک عمدہ قسم)
لے کر حاضر ہوئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے
پوچھا یہ کہاں سے آئیں؟ بلال نے جواب دیا ہمارے
پاس جو کھجوریں تھیں وہ خراب تھیں۔ لہذا میں نے دو
صاع کے عوض ایک صاع کے حساب سے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے کھانے کے لئے بدل لیں۔ اس پر
حضور نے فرمایا اف! یہ تو عین سود ہے ایسا نہ کرو بلکہ
جب تمہارا خیال کھجوریں (عمدہ) خریدنے کا ہو تو انھیں
(اپنی کھجوروں) کو بیچ کر (قیمت سے) ان (عمدہ) کھجوروں
کو خرید لو (ابن سہل نے اپنی حدیث میں عند ذلک کا لفظ
روایت نہیں کیا)۔

ابو سعید خدری کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے زمانہ میں ہم کو تمر جمع یعنی مخلوط کھجوریں ملا کرتی تھیں
ہم ان کھجوروں کے دو صاع کو (اچھی کھجوروں کے) ایک
کے عوض کے حساب سے فروخت کر دیا کرتے تھے۔ جب یہ بات
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوئی تو آپ نے
فرمایا نہ تو دو صاع کھجوریں ایک صاع کھجور کے (عوض
لی جائیں) اور نہ دو صاع گیہوں ایک صاع کے عوض
اور نہ دو درہم ایک درہم کے عوض۔

ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

صلی اللہ علیہ وسلم بتمر فقال ما هذا التمر
من تمرنا فقال الرجل یا رسول اللہ بعنا
تمرنا صاعین بصاع من هذا فقال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هذا الربوا
فردوا ثم بیعوا تمرنا واشتروا لنا من
هذا۔ (مسلم کتاب المساقاۃ والمزارعۃ)

۶۔ عن ابی نضرة قال سألت ابن عباس
عن الصرف فقال ایدا بید قلت نعم
قال فلا باس به فاخبرت اباسعید
فقلت انی سألت ابن عباس عن الصرف
فقال ایدا بید قلت نعم قال فلا باس
به قال او قال ذلک انا سنکتب الیه
فلا یفتیکموه فقال فو اللہ لقد جاء بعض
فتیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بتمر فانکره فقال کان هذا لیس من
تمر ارضنا قال کان فی تمر ارضنا او
فی تمرنا العام بعض الشئ فاخذت
هذا وزدت بعض الزیادة فقال اضعفت
اربیت لا تقربن هذا اذا رابک من
تمرک شئ فبعه ثم اشتر الذی ترید
من التمر (مسلم کتاب المساقاۃ والمزارعۃ)

کے پاس کچھ کھجوریں لائی گئیں آپ نے (انھیں دیکھ کر
فرمایا یہ کھجوریں تو ہماری نہیں ہیں ہماری کھجوروں سے
مختلف ہیں) انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ہم نے اپنی
کھجوروں سے یہ کھجوریں دو صاع کے عوض ایک صاع کے
حساب سے بدل لیں۔ یہ سنکر آپ نے فرمایا یہ سود ہے انھیں واپس
کردو، پھر اپنی کھجوریں بیچ کر ہمارے لئے ان کھجوروں میں سے خرید لاؤ۔

ابونضرة کہتے ہیں کہ میں نے صرف (چاندی کو چاندی
سے بدلنے) کے بارے میں ابن عباس سے دریافت کیا، آپ
نے پوچھا کیا دست بدست، میں نے جواب دیا جی ہاں، آپ
نے کہا تو زیادہ لینے دینے میں کوئی حرج نہیں۔ اس کے بعد
میں نے اس بات کی اطلاع ابوسعید خدری کو دی اور کہا
میں نے ابن عباس سے صرف کے بارے میں دریافت کیا
تو انھوں نے مجھ سے پوچھا کیا دست بدست" میں نے جواب
دیا جی ہاں! (تو ابن عباس نے) کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں
ابوسعید خدری نے اس پر کہا ہیں! انھوں نے یہ کہا ہم انھیں
خط لکھیں گے تاکہ آئندہ وہ تمہیں فتویٰ نہ دینے پائیں اور
کہا اللہ گواہ ہے ایک نوجوان آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت
میں کچھ کھجوریں لے کر حاضر ہوا تو حضور کو وہ کھجوریں انجان معلوم
ہوئیں اور آپ نے فرمایا ایسا معلوم ہوتا ہے گویا یہ کھجوریں ہماری
(سرزمین کی نہیں ہیں جس پر اس نوجوان نے کہا ہماری (سر)
زمین کی یا اس سال کی ہماری کھجوروں میں کچھ نقص تھا

چنانچہ میں نے یہ کیا کہ یہ کھجوریں لے کر عوض میں کچھ زیادہ کھجوریں
(اپنی) دیدیں، حضور نے فرمایا تم نے زیادہ دیں، سودی
لین دین کیا، ہرگز اس کے قریب بھی نہ جانا، اگر تمہاری کھجوروں میں
کوئی خرابی ہو تو اسے بیچ دو پھر (اس کی قیمت سے) جو کھجور
چاہو خرید لو،

(۷) عن ابی نضرۃ قال سالت ابن
عمر وابن عباس عن الصرف فلم یریا به
باسا فانی لقاعدٌ عند ابی سعید الخدری
فسالته عن الصرف فقال ما زاد فهو
ربوا فانکرت ذلك لقولهما فقال لا
اُحَدِّثُكَ الا ما سمعت من رسول الله
صلی الله علیه وسلم جاءه صاحب نخله
بصاع من تمر طیب وکان تمر النبی
صلی الله علیه وسلم هذا اللون
فقال له النبی صلی الله علیه وسلم انّیٰ
لك هذا قال انطلقت بصاعین
فاشتریت به هذا الصاع فان سعر هذا
فی السوق کذا وسعر هذا کذا فقال
رسول الله صلی الله علیه وسلم ویلك
اربیت اذا اردت ذلك فبع تمرك
بسلعة ثم اشتر بسلعتك ای تمر

ابونضرۃ سے روایت ہو کہ میں نے ابن عمر اور ابن عباس
سے صرف کے بارے میں (تفاضل کے تبادلہ کے متعلق) دریافت
کیا تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کے نزدیک اس میں کوئی حرج
نہیں۔ اس کے بعد ایسا ہوا کہ میں ابوسعید خدری کے پاس
بیٹھا ہوا تھا تو میں نے اُن سے صرف کے بارے میں پوچھا
انھوں نے جواب میں کہا جو کچھ بھی زیادتی ہو ربوا ہے میں نے
ابن عمر اور ابن عباس کے قول کی بنا پر اس پر انکار کیا،
جس پر ابوسعید نے کہا میں تم سے وہی بات کہہ رہا ہوں
جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے آنحضورؐ
کے پاس آپ کے کھجوروں کے باغ والا ایک صاع عمدہ
کھجوریں لیکر حاضر ہوا۔ آنحضورؐ کی کھجوریں اس قسم کی
تھیں چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے دریافت
کیا یہ تمہارے پاس کہاں سے آئیں انھوں نے جواب دیا
میں (اپنی کھجوریں) دو صاع لیکر گیا اور ایک صاع یہ کھجوریں
خرید لایا کیونکہ ان کھجوروں کا نرخ بازار میں اتنا تھا اور اُن
کا اتنا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہیں

ثنت قال ابو سعید فالتمر بالتمر احق ان یکون ربوا ام الفضة بالفضة فاتیت ابن عمر فنهانی ولم آت ابن عباس قال فحدثنی ابو الصهباء انه سأل ابن عباس عنه بمکة فکرهه

(مسلم کتاب المساقاة والمزارعة)

خرابی ہو تم نے سود کی لین دین کیا جب تمہارا خیال یہ ہوا کرے کہ (اپنی کھجوروں کے عوض اچھی کھجوریں خرید) تو اپنی کھجوریں کسی دوسری چیز کے عوض فروخت کردو پھر اس چیز سے جو کھجور چاہو خرید لو پھر ابو سعید خدری نے کہا (بتاؤ) کھجور کا باہمی مبادلہ سود ہونے کا زیادہ مستحق ہے یا چاندی کا باہمی مبادلہ۔ ابو نضرہ کا کہنا ہے کہ اس کے بعد میں ابن عمر کے پاس گیا تو انھوں نے بھی مجھے (اس طرح کے مبادلہ سے) روکا لیکن میں ابن عباس کے پاس نہ جا سکا۔ ابو نضرہ نے یہ بھی کہا کہ مجھ سے ابو الصہباء نے بیان کیا کہ انھوں نے ابن عباس سے مکہ میں اس معاملہ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے اسے (یعنی زیادتی کے ساتھ مبادلہ کو) ناپسند کیا۔

۸۔ عن مسلم بن یسار و عبد اللہ بن عبید قالا جمع المنزل بن عبادة بن الصامت ومعاویة فحدثهم عبادة قال نهانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الذهب بالذهب والورق بالورق والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر قال احدهما والملح بالملح ولم یقله الآخر الا مثلا بمثل یدا بید وامرنا ان نبیع الذهب بالورق والورق بالذهب والبر بالشعیر والشعیر بالبر یدا بید کیف شئنا قال احدهما فمن زاد او ازداد فقد اربی (نسائی کتاب البیوع باب بیع البر بالبر، نیز مسلم کتاب المساقاة والمزارعة)

مسلم بن یسار اور عبد اللہ بن عبید دونوں کا کہنا ہے کہ عبادہ بن الصامت اور معاویہ دونوں ایک جگہ ٹھہرے تو عبادہ نے ان سے یہ حدیث بیان کی کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے، گیہوں کو گیہوں کے بدلے جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے (ایک راوی نے کہا نمک کو نمک کے بدلے لیکن دوسرے نے یہ فقرہ نہیں کہا) سوائے برابر برابر دست بدست بیچنے کے منع فرمایا اور ہمیں یہ حکم دیا کہ سونے کو چاندی کے عوض، چاندی کو سونے کے عوض، گیہوں کو جو کے عوض، جو کو گیہوں کے عوض دست بدست جیسے چاہیں فروخت کریں (ایک راوی نے یہ بھی کہا کہ جس نے زیادہ لیا دیا اُس نے یقیناً سود کا کاروبار کیا)

(باقی)

سیرتِ مومنانہ کی تعمیر کے مرکزی نقاط

(باطن کی تعمیر)

جناب صوفی نذیر احمد صاحب کشمیری

(۲)

(د) اخلاص للہ ۔ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین ۔

"اخلاص للہ" خود مستقل محرک ہونے کے بجائے تمام محرکاتِ روحانی کا تکمیل کنندہ ہے۔ محبتِ الٰہی ایک مستقل محرک ہے۔ مگر اس کی تکمیل اُس وقت ہوتی ہے جب اُس میں سے باقی انواع کی محبتوں کو علیحدہ کردیا جائے اور یہ محبت کی دُنیا محبت الٰہی کے درجے سے "خالص محبت الٰہی" کے مقام پر آجائے۔ اس کے خارجی آثار یہ ہیں کہ اُس کے لئے باقی سب محبتوں کو ان قربان کرنے کے لئے دل میں ہر وقت آمادگی پائے ۔ ایمانی پرواز الی اللہ کے سفر میں تو سچ مچ یہ سب محبتیں وحشت سے بدل جاتی ہیں۔ اس سیر الی اللہ کے خاص موقف میں اللہ کے علاوہ اور کسی محبت کی نہ تو گنجائش ہے نہ امکان۔ سبب یہ ہے کہ ساری محبتیں انفس وآفاق کے مختلف مظاہر (زن فرزند وزر وزمین وغیرہ) سے ہوتی ہیں اور چونکہ سیر الی اللہ یکسر ماورائے انفس وآفاق کا معاملہ ہے۔ لہذا اس سیر میں اس گرفتاری انفس و آفاق کی کہاں گنجائش رہتی ہے۔ یہی سبب ہے بعض عملہ اولیاء الرحمٰن کے تمام تعلقات سے فراغ کلی کا ۔" عامل مولاہ بالصدق والنصاح استوحش من ماسواہ" مگر یاد رہے کہ یہ محض درجہ ایمان کی چیز ہے ۔ سیر الی اللہ کے درجے کی چیز ہے ۔ جو صرف نصف عبودیت ہے۔ دوسرا نصف عبودیت اعمال صالحہ کا دائرہ ہے۔ اس میں اُترنے کے بعد یعنی رجوع الی الاسباب کے بعد یہ سارے منقطع تعلقات پھر سے بحال کرنا پڑتے ہیں مگر اب یہ سارے تعلقات گرفتاری نفس کے باعث نہیں بلکہ رضائے الٰہی کے کامل حصول کیلئے ہیں اس لئے کہ

رابطۂ حق کو بحال رکھتے ہوئے جس قدر یہ رابطے زیادہ ہوتے جائیں گے اسیقدر کمال انسانی کا حصول میسر ہوتا جائیگا۔ پہلی
حالت میں انسان زید و عمر و بکر و خالد کے مقابل اپنے آپ کو ممتاز محسوس کرتا ہے۔ مگر دوسری حالت میں وہ
اُسی زید و عمر و غیرہ کی سطح پر بظاہر آجاتا ہے اور "عباد الرحمن الذین یمشون علی الارض ھونا" کا
مصداق ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک داخلی محرکات کا سوال ہے وہاں زید و عمر و بکر کا محرک گرفتاریٔ نفس
ہے اور اُس کا محرک حصول رضائے الٰہی سے گذر کر تکمیل رضائے الٰہی ہوتا ہے۔ لہذا اس مقام پر محبتِ خالص
کی صرف یہ نشانی ہے کہ سلسلۂ اسباب کی ساری محبتیں اللہ کی محبت کے تابع ہوں۔ اللہ کی محبت کے لئے
ان سب کا چھوڑنا ایک طبعی اُفتاد محسوس ہو۔ یہ بوقتِ ضرورت کا معاملہ ہے۔ حقیقت میں ماں باپ سے
زن و فرزند سے زر و زمین سے لگاؤ اس تمسک بالاسباب کے مقام پر رحمتِ الٰہی ہے اس لئے کہ یہ
سارے تعلقات حقوق و فرائض کے ایک طویل سلسلے میں انسان کی آزاد حیات کو باندھنے والے ہیں
اور اپنی فطرت میں خالص ایک مجاہدہ ہوتے ہیں۔ ساری تلخیاں اور سارے ابتلا ان کی فطرت میں
داخل ہیں۔ اُدھر انھیں حقوق و فرائض کے بے لاگ پورا کرنے سے عبودیت کی تکمیل ہو۔ لہذا اگر ان میں
محبت کی قسم کا شیریں لگاؤ پیدا نہ کر دیا جائے تو اس سلسلۂ حقوق و فرائض کی تلخیٔ محض کو کون جان بوجھکر
اپنے اوپر حاوی کرنے پر راضی ہو گا۔ لہذا یہ لگاؤ درحقیقت رحمتِ الٰہی ہی کا ایک پرتو ہے، جو باپ کو
بیٹے، بہن کو بھائی، شوہر کو زن، دوست کو دوست سے باندھے رکھتا ہے۔ اور انسانی تمام اعمال صالحہ
کے سارے سلسلے کو تولتے ہوئے بھی مجاہدات کے اس سارے سلسلے کو تلخ کے بجائے شیریں محسوس
کرتا ہے اور اُن کی انجام دہی میں مصروف رہتا ہے۔ ہاں تو اس سارے سلسلے میں اخلاص کی نشانی
یہ ہے کہ جہاں بھی اور جس مرحلے پر بھی اس محبت کا خالص محبت الٰہی سے تصادم محسوس ہو وہاں اللہ
کے لئے اس محبت کا چھوڑنا آسان رہے۔ اخلاص صرف محبت کی تکمیل نہیں کرتا۔ بلکہ خشیت و رضا کی بھی
یہ اسی طرح تکمیل کرتا ہے۔ اس لئے کہ معلوم ہو کہ اس دار الاسباب میں مُفید کے ساتھ ساتھ ہزاروں مضر چیزیں
بھی ہیں۔ اور ایک ایک مضر چیز... مثلاً سانپ بچھو، زہر و امراض اور اشرار معاشرہ وغیرہ...
انسان کے لئے خوف کا ایک سلسلہ پیدا کر دیتے ہیں۔ ادھر یہ ایک حقیقت ہو کہ محی و ممیت، نافع و ضار،

مُعطی و مانع۔ صرف خدا کی صفات ہیں۔ اور تمام صفات کی طرح اللہ پاک ان صفات میں بھی لاشریک ہے۔ پھر غیر اللہ سے خوف رکھنے کے کیا معنے۔ یہاں بھی یہ حالت پیدا ہو جاتی ہے کہ تبتل وانقطاع کی حالت میں انسان کے دل میں ان چیزوں میں سے کسی کا خوف جاگزیں نہیں ہوتا۔ وہ ان تمام مضرتوں کو پاؤں تلے روندتا ہوا نکل جاتا ہے۔ لیکن تمسک بالاسباب کے مقام پر یہ سب چیزیں موجود ہوتی ہیں اور ان سب سے انسان کو ہر ممکن احتیاط برتنا ہوتی ہے۔ یہاں بھی وہی معیار لاگو ہوتا ہے جو محبت الٰہی کے اخلاص کے سلسلے میں صدر میں عرض کیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ سارے خوف، خوفِ خداوندی کے تابع رہیں۔ یہ یقین قلب میں متمکن رہے کہ اگر ساری کائنات انسان کو ضرر پہونچانے اور اُسے موت کے گھاٹ اُتارنے پر قسم کھالے مگر اللہ پاک کی مشا یہ نہ ہو تو ساری کائنات کا یہ منصوبہ دھرا کا دھرا رہ جائیگا۔ اب ان سب مضر چیزوں کی مضرت سے بچنے کی ساری احتیاطوں کا دائرہ عمل صرف اس قدر رہجاتا ہے کہ چونکہ اللہ مسبب الاسباب نے اپنی بے شمار حکمتوں کے ماتحت ان تمام اشیاء میں یہ مضرتیں رکھی ہیں لہذا ان سے احتیاط برتی جائے۔ بلا شبہ اس درجہ کی ساری احتیاطیں ٹھیک خوف خدا ہی کا ایک مستور حصہ ہوتی ہیں۔ لیکن اگر یہ ماحولی مضرتیں کسی وقت خوفِ خدا کے لئے چیلنج کی صورت اختیار کر لیں تو پھر انھیں پاؤں تلے روندڈالنا ہی حقیقت ایمان ہے۔ یہ چیز محیی ومُمیت، نافع و ضار، مانع و معطی خدا پر اعتماد و توکل ہوتا ہے۔ اور ان صفات کی غیر اللہ سے نفی کرنا ہوتی ہے جس کے سوائے شرک سے بچاؤ ممکن نہیں اور شرک سے تطہیر سے پہلے کا ایمان قابل اعتماد نہیں۔

"ان یمسسک اللّٰہ بضر فلا کاشف لہ الا ھو وان یردک بخیر فلا راد لفضلہ"

یہ ہے خشیت الٰہی کا اخلاص و تکمیل۔ محبت و خشیت کے بعد خود رضائے الٰہی کے دائرے کا بھی اخلاص ہے۔ یعنی خالص رضائے الٰہی کو محرک تام بنانا۔ جب فرد کا معاملہ صرف اپنے اور خدا کے درمیان محدود ہوتا ہے تو کام آسان ہوتا ہے مگر یہ فراغ کتنوں کو حاصل ہے۔ عام حالت یہ ہے کہ ایک انسان ایک گھر کا فرد ہے۔ اس گھر میں اس کے علاوہ اس کی بیوی اس کے بچے اور ممکن ہے کہ اس کے بہن بھائی اور بعض صورتوں میں اس کے ماں باپ بھی ہوں۔ اب یہ ایک واقعہ ہے کہ ایسے گھر کا امن و فارغ البالی بھی اس وقت

تاک مشکل ہو جبتک ان سب ساکنین کی فی الجملہ مرضی و پسندیدگی کا لحاظ نہ رکھا جائے۔ اب اخلاص فی الرضا یہ ہے کہ انسان کے قلب و صدر میں ہی نہیں بلکہ اُس کے نفس کے ظاہر و باطن پر رضاء الٰہی کا اتنا غلبہ ہو کہ وہ ان تمام رضاؤں کو اللہ کی رضا کے تابع رکھ سکے۔ اس کے لئے از ابتدا تا انتہا کوشاں رہے اور جب رضاء الٰہی کا تقاضا ہو جب یہ رضائیں اللہ پاک کی رضا سے متصادم محسوس ہوں تو انھیں کالمعدوم نظر انداز کر دے۔ میں یہاں "پاؤں تلے کچل دے" کا ثقیل لفظ عمداً استعمال نہیں کر رہا ہوں۔ اس لئے کہ مقام رضا میں انسان کسی کو کچلتا نہیں بلکہ غیر مرضی و غیر پسندیدہ سے برائت صریح کر لیتا ہے۔ وہ بھی رضاء الٰہی سے متصادم ہونے کی صورت میں۔

احسان | ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک" ان اللہ مع الذین اتقوا و الذین ھم محسنون"

"ان اللہ مع المحسنین" تکمیلِ ایمان کے بعد اعمال کا مجاہدے کے درجے سے نکل کر اور فطرت انسانی کا صریح تقاضا بن کر اپنی تکمیل کی حدود کو برضا و رغبت پہونچنا حُسنِ عمل ہو۔ عمل صالح ایک مجاہدہ ہے۔ مگر جب فطرتِ انسانی اس درجہ صحیح و سلیم و قوی ہو جائے کہ عمل صالح مجاہدے کے بجائے اسے ایک طبعی رغبت و تقاضا محسوس ہونے لگے تو پھر انسان اُسے اونے پونے انجام دینے کے بجائے اُس کی غایت تکمیل و تحسین میں لگ جاتا ہے اور یہ تکمیل و تحسین اُسے "مُحسن" بنا دیتی ہے۔ وہ "احسان" کے مقام پر آجاتا ہے۔

ان اللہ مع الذین اتقوا (مجاھدین) والذین ھم محسنون۔ یہاں پر پہونچنے کے بعد انسانی قوت تمیز کی مجاہدوں سے جھکی ہوئی کمر سیدھی ہو جاتی۔ اُس پر جوبن آجاتا ہے۔ دل اور سینہ کی تنگی فراخی سے بدل جاتی ہے اور یہ کمالِ قوتِ تمیز پوری پوری ضد ہے حضرتِ عشق کے دینِ جنون و مدہوشی کی۔ فافہم و تدبر۔

(ر) نصح یا نصیحہ۔ "لقد ابلغتکم رسالات ربی و نصحت لکم ولکن لا تحبون الناصحین" الدین النصیحۃ۔

محبت و خشیت و رضائے الٰہی کے تینوں محرکات روحانی نوعیت کے ہیں اور اُن کا تعلق فرد کی اپنی تکمیل ایمان و عمل سے ہے۔ لیکن نصح یا نصیحۃ (جس کے معنے خیر اندیشیٔ افراد معاشرہ کے ہیں) اخلاقی محرک ہے اور اُس کا تعلق افرادِ معاشرہ کے باہمی تعلقات سے ہے۔ ہمارے باہمی تعلقات بہیمی انداز کی جلب منفعت یا دفع مضرت پر مبنی ہونے کے بجائے اساساً و اصولاً ایک دوسرے کی خیر اندیشی پر مبنی ہونے چاہئیں۔ اور اس کی عملی شکل "تعاون" ہے۔ اسے دین کی زبان میں "تعاون علی البر والتقویٰ" کہا جاتا ہے۔ جماعتی تعلقات کی وہ شکل جسے موجودہ زبان میں ریاست کہتے ہیں اور جہاں معاشرہ حاکم و محکوم میں تقسیم کر دیا جاتا ہے وہ یکسر فطرت انسانی کی مسخ شدہ حالت ہے اور قطعاً جبری انداز کی جلب منفعت کا دوسرا نام ہے۔ اس کے ذریعہ فطرت انسانی کی تربیت و تکمیل یا افرادِ معاشرہ کے امن و رفاہیت کا کوئی بھی امکان نہیں۔ اس لئے کہ نہ تو اس کا محرک خیر اندیشی باہمی ہے اور نہ اس کی شکل "تعاون علی البر والتقویٰ" ہے۔ بلکہ محرک خود غرضی ہے اور اُس کی خارجی شکل تعاون کے بجائے یکسر جبر ہے جو جابر و مجبور دونوں کی حیاتِ اخلاقی کے ساتھ ہی حیاتِ روحانی کا بھی قاتل محض ہے۔ موجودہ دور کے سارے ماہرینِ معاشیات کے نزدیک تمام معاشرے کے سارے اعمال کا محرک کامل صرف خود غرضی ہے۔ یہ اعتقاد موجودہ دور کے تمام فساد کی جڑ ہے۔ اسی کے باعث ریاست نے مطلق جباریت کی ہمہ گیر شکل اختیار کرلی ہے۔ (ریاست کو کل دین کا مرکزی اصول قرار دیکر اُسی کی روشنی میں دین کی تشریح کرنا ایک مہلک غلطی ہے) لہٰذا تربیت و اصلاحِ معاشرہ کا اُسے کوئی موثر ذریعہ سمجھنا ایک حماقت سے زائد اور کچھ نہیں۔ تربیت و تکمیل فطرت انسانی کا فطری طریقہ یہ ہے کہ اس کی ساری "جنینی" حالت کی اندرونی روحانی و اخلاقی صلاحیتوں کو بیدار کیا جائے۔ اُس کے سارے محرکات عمل کی تطہیر کی جائے اور پھر انھیں اخلاقی و روحانی داعیوں کو اس کی ساری خارجی زندگی پر حاوی کیا جائے اور پھر انھیں کو معاشرے کے باہمی تعاون کی اساس بنایا جائے۔ یہ انسانی تعاون جو دراصل اصولاً حیاتِ روحانی کے ساتھ ہی حیاتِ اخلاقی کی تکمیل ہی کی شکل ہے اس حیوانی انبوہ و ہجوم کی ضد ہے جو محض جلبِ منفعت و دفع مضرت کے لئے حیوانات میں ظہور پذیر ہوتی ہے اور ہمیشہ رہتی ہے۔ راقم یہاں ایک مثالی معاشرے کے مثالی کردار کا

ازابتدا تا انتہا ایک خاکہ دے رہا ہو جو حقیقی دین و آئین انسانی ہے یہ اس لئے دیر ہا ہے کہ ایک طرف تو حقیقتِ دین و آئین انسانی کے نام سے اور روحانیت و تطہیر باطن کے نام سے ہزاروں قسم کے ابہامات سے اصولِ دین کو بدلا جا رہا ہے اور دوسری طرف ریاست کی شدادیت و ہمہ گیری نعوذ باللہ معاشرہ انسانی کے لئے ایک رب الارباب بنتی جا رہی ہے اور درمیان میں "جنینی" انداز کی سیال اور نت نئے روپ بدلنے والی خیراندیشی (مذہبیت) دونوں انتہاؤں میں پیوندسازی کا کام انجام دے رہی ہو۔ یقین و تعین کے بجائے معاشرے کے مناسبات (Plausibilities) پر اُن کی نگاہیں رہتی ہیں اور نہایت درجے کی فکری جانکاہیوں سے انھیں دمبدم پورا کرتے رہنا اُن کا سارا وظیفہ حیات ہو اس لئے ایک سفر کے دوران میں جو چند لمحاتِ فرصت ملے اُن میں یہ اصولی خاکہ مرتب کر دیا گیا۔ اس کے لکھنے کا تقاضا ابتدا میں قاضی احمد حسین ایم۔ پی۔ بہاری (ایک انتہائی ذہین مسلمان جو اب اللہ کے جوارِ رحمت میں جا چکا ہے) نے کیا تھا۔ دوبارہ قاری سید ڈاکٹر کلیم اللہ صاحب حسینی ایم۔ اے۔ پی ایچ۔ ڈی حیدرآبادی کے ساتھ چند دن اسی تطہیرِ باطن کے سلسلہ میں دعا، مراقبے میں شرکت کرنی پڑی اور ان باتوں کا ذکر آیا تو پھر انھیں لکھ دینے کی ضرورت محسوس ہوئی جسے پورا کیا جا رہا ہے۔

بہرحال محرکاتِ دینی کی فہرست میں "نصح" یا نصیحۃ پانچواں محرک ہو اور وہ روحانی کے بجائے اخلاقی محرک ہو اور معاشرے میں اس کی عملی شکل "تعاون" ہے۔ یہ معاشرے کے افراد کے ذات البین تعلقات کو حدودِ انسانی کا پابند رکھتا ہو اگر اُس کی پوری پوری تربیت نہ کی جائے تو معاشرے کا سارا کاروبار جلبِ منفعت و دفعِ مضرت کے حیوانی داعیوں کا شکار ہو کر نوعِ انسانی کے لئے فساد دائمی کا موجب ہو جاتا ہو۔ اس کی بدترین شکل موجودہ دور کی معاشی کشمکش ہو جو پورے نوعِ انسانی کے لئے عالمگیر بربادی کا پورا پورا سامان کر چکی ہو۔ ایک معاشی داعیے کے علاوہ اور کسی اخلاقی و روحانی محرک کو اس کشمکش میں زیرِ بحث لانا دیوانگی سمجھا جاتا ہے اور اس دیوانگی کا پورا پورا قلع قمع کرنے کے لئے سارے تمدنِ انسانی کی تمام دینی بنیادوں کو منہدم کرتے ہوئے لامذہبیت پر پورے نوعِ انسانی کے کاروبار کو چست کرنے کی منظم کوشش کی جا رہی ہے اس کا نام سوشلزم ہے جس کی سب سے خطرناک شکل

اشتراکیت ہے۔ کہیں تو مذہب کو انسان کا محض داخلی قسم کا اندرونی معاملہ قرار دیکر اسے محدود سے محدود کرنے کی کوشش ہو رہی ہے جیسے کہ موجودہ لادینی جمہوریت میں ہو رہا ہے اور کہیں سرے سے دین و مذہب کو نیست و نابود کرنا معاشرے کے فرائض کا سرِ عنوان بن چکا ہے۔ جیسے کہ اشتراکی ملکوں میں ہو رہا ہے۔ اس کا علاج ہرگز یہ نہیں کہ دین و مذہب کو (Social plausibilities) کی شکل میں اِدھر اُدھر پیوند لگانے میں صرف کیا جائے۔ بلکہ اس کا علاج صرف یہ ہے کہ دین کے روحانی مبادیات سے لیکر اُس کے معاشرتی و جماعتی ڈھانچے تک تمام دائروں کے اصولوں پر حق الیقین بہم پہونچایا جائے اور اس دور کی اصلاح کے لئے ابلیس کے اِس سراب سے کھلا تصادم لینے تک کی تیاری کرلی جائے۔ جمہوریت کا ماحول سیکولر ہونے پر بھی یہ وقفہ بلاشک بہم پہونچ رہا ہے۔ مگر دینی طبقات میں نہ تو صحیح خطوط پر ربطِ باہم کی صورت پیدا کی جا رہی ہے اور نہ اصل خطرے کا کوئی معین اندازہ کیا جا رہا ہے۔ اس کے مقابل خاص خاص لوکل ماحول کے خاص خاص لوکل تقاضوں پر اور محض شخصی مرکزیتوں پر دینی الفاظ و اصطلاحات کے لباس پہنا کر انھیں پورا کرنے کے جتن کئے جا رہے ہیں۔ مگر اس سارے طرزِ عمل کے باوجود دعوی اب بھی یہی ہے کہ یہ سب کچھ اُس دینِ واحد کے لئے کیا جا رہا ہے جس سے نوعِ انسانی کی فلاح کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ گویا یہ سب کچھ نوعِ انسانی کی فلاح کا تقاضا ہے جسے دینِ حق کے نمائندے انجام دے رہے ہیں۔ حالانکہ تمام مرکزی سوالات پر یکسانی فکر و عمل اور شعوری انداز کے ربط باہم کے علاوہ اس عالم گیر جہاد کی تیاری ناممکن محض ہے۔ ان حالات کا اشد ترین تقاضا ہے کہ روحانی مبادیات سے عمرانیات کی آخری حدود تک محکمات دین کا ایک شدید احساس و یقین اُمت کے ظاہر و باطن پر محیط کر دیا جائے۔ قلوب و ارواح کے اعماق میں کسی حق کا اتارنا صرف اللہ کا کام ہے۔ مگر ایک حساس مسلمان کی حیثیت سے انھیں مرکزی محکمات کو مختلف مواقع کے سہارے اُمت کے ذمہ دار افراد و جماعتوں کے سامنے لاتا رہتا ہوں۔ یہ اللہ پاک کی عنایت ہے کہ ایک خدا دشمن ملحد، کروڑوں خداؤں پر یقین رکھنے والے ایک بت پرست اور دین فرائض و واجبات سے یکسر آزاد ایک فاسق سے لیکر لطیفہ قلب میں ڈوب کر ذکر کرنے والے ایک منبتل تک سے ایک وقت میں عملی کشمکش میں اُلجھے

ہوئے بھی کسی مقام پر تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بلکہ اس وسیع عمل نے ایک ایک دائرے کے فرائض و واجبات کو اثباتاً و نفیاً میرے لئے ایک حق الیقینی انداز میں متعین کر دیا ہے۔ یہ اس کی عنایت ہے اور بظاہر اس کا سبب یہ بنا کہ غایت درجہ کی جان و مال، سوز و محبت کے دائرے کی مفصل سیر کرانے کے بعد غایت درجہ خوفِ خدا کے کوچے میں لا کھڑا کر دیا گیا ہوں۔

پلٹ جاؤں تجھ سے کہاں تاب مجھ میں کروں ناز کیا ایسی فرخندگی کا

اسے اپنی سعادت سمجھوں گا کہ ان بیساختہ قسم کے صفحات کو ہند و پاکستان کی حد تک دینی رسائل اشاعت دیدیں۔ انشاء اللہ اس سے ملت کو بھی بہت فائدہ ہوگا۔ روحانی مبادیات کا محسوس قسم کا یقین بہم پہونچانے کے لئے اذکار و ادعیہ کا ایک بالکل ٹیکنیکل انداز کا مشورہ بھی عرض کرنے کو دل تقاضا کر رہا ہے۔ مگر اسے پھر کسی دوسری فرصت پر ملتوی کرتا ہوں وہ بڑی حد تک ایک شخصی معاملہ ہو سکتا ہے۔ حالانکہ جو بات وحدتِ دین و ملت کے سلسلہ میں عرض کی جا رہی ہے وہ مطلق شخصی نہیں بلکہ ملی فرض ہے اور سب دائروں کے لئے ضروری ہے۔ صدر کے اصولی خاکے کا سامنے رہنا آج ملی فلاح اور انفرادی اصلاحِ قلب و روح دونوں کے لئے ضروری ہے۔ اس کے سوائے ہم میں بحیثیت ایک ملت کے صحیح ربطِ باہم کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ چہ جائیکہ ہم ایک انداز فکر و عمل کے یقین سے معمور ہو کر عالمگیر فسادِ انسانی کا سامنا کر سکیں۔

اللّٰھم اصلح ذات بین المسلمین واجعل فی قلوبھم الایمان والحکمۃ وانصرھم علی عدوک وعدوھم"

لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر

مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس دار العلوم معینیہ اجمیر

۳

نظریہ سیاست کے بعد مذہب ایک مشین میں تبدیل ہوگیا تھا

غرض جدید دور میں "تاکیاویلی" کے نظریہ سیاست کے بعد زندگی میں سیاست کی ایک لہر دوڑ گئی۔ اب ہر چیز سیاسی عینک سے دیکھی جانے لگی اور مذہب ایک مشین یا رسمی علامتوں میں تبدیل ہوگیا۔

ادہر مذہبی نمائندوں کی حقیقت بینی کی نگاہیں پہلے ہی سلب ہوچکی تھیں۔ انھوں نے بھی اپنے تحفظ و بقا کی خاطر اسی سیاسی عینک سے دیکھنے میں عافیت سمجھی۔ پھر اہلِ سیاست و مذہب دونوں کی مشترکہ مساعی سے ایک سیاسی مذہب کی "نمود" ہوئی جسکو فطری مذہب کا نام دیا گیا۔

فطری مذہب کی ترتیب وتدوین میں اہلِ سیاست ہی کا غلبہ رہا۔ مثلاً بوڈن (BODIN) ہربرٹ (HERBERT.) وغیرہ

ابتدار میں اس مذہب کے سیاسی خد و خال زیادہ واضح نہ تھے اس بنا پر اس کو مذہب وحی کے بالمقابل نہ سمجھا گیا لیکن جب اس کے نوک پلک درست کرنے کا وقت آیا اور اس کے مطابق عمارت کی تعمیر ہونے لگی تو اس حقیقت کے باور کرنے میں کوئی دشواری نہ تھی کہ در اصل یہ سیاسی مذہب ہے جو مذہبِ وحی کے بالمقابل نمودار ہوا ہے۔

چنانچہ اس مذہب کے فروغ پانے کے بعد اخلاقیات و نفسیات جیسے اہم مذہبی عنوان بھی "دینیات" سے آزاد ہوگئے اور انسانیت کی نئے انداز میں تعبیر و توجیہہ ہوکر سیاست کو اپنے تقاضہ اور مطالبہ کو پورا کرنے میں مزید سہولتیں ہوگئیں۔

ذیل میں نوزائیدہ مذہب فطرت کا کسی قدر تفصیلی تذکرہ کیا جاتا ہے تاکہ اس میں لامذہبیت کے "جراثیم" دیکھنے میں سہولت ہو۔

فطری مذہب کی نمود

فطری مذہب کے نام سے سیاسی مذہب کی نمود اور اس کی تعلیمات

فطری مذہب وہ ہے جو تمام خارجی رسوم وروایات سے آزاد ہو اور محض فطرت انسانی پر مبنی ہو[۵] اس کی تعلیمات درج ذیل ہیں:۔

"بوڈن" اپنے ایک دوست کو توحید کلی کی حمایت کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

"مذہب کے مختلف خیالات سے گمراہ مت ہو۔ دل وجان سے صرف اسی حقیقت پر قائم رہو کہ سچا مذہب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک پاک روح اپنا رُخ خدا کی طرف رکھے یہی میرا مذہب ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ یہی مسیحؑ کا مذہب ہے"

پھر آگے چل کر کہتا ہے:۔

"اگر وقتاً فوقتاً اعلیٰ درجہ کے انسان بطور "اسوۂ حسنہ" نوعِ انسان میں پیدا نہ ہوتے رہیں تو لوگ اندھیرے میں بھٹکتے پھریں۔ بنی اسرائیل کے بزرگانِ خاندان اور انبیاء یونان وروما کے عارف ایسے ہی لوگ تھے۔[۵]

"بوڈن" افلاطون کی خاص طور پر اس لئے تعریف کرتا ہے کہ اُس نے خدا اور بقائے روح کی تعلیم دی تھی اس کا خیال ہے کہ جو کچھ افلاطون نے شروع کیا تھا اس کو مسیح نے پورا کیا اور اس کے بعد خدا کے منتخب لوگ اسی راستہ کی تعلیم دیتے رہے۔

اس مرحلہ میں مذہب وحی کی مخالفت زیادہ واضح نہیں ہے۔ ظاہر نظر میں صرف اتنی بات ہے کہ انبیا ورسل کی اصل حیثیت ختم کردیگئی ہے۔

مذہب فطرت کا ایک مبلغ ٹورالبا "TORALBA" کہتا ہے۔

"بہترین مذہب وہی ہے جو قدیم ترین بھی ہو سب سے پہلے انسان نے اپنا علم اور تقویٰ

---

[۵] تاریخ فلسفہ جدیدہ جلد اوّل صفحہ ۹۷

براہِ راست خدا سے حاصل کیا...... جب لوگوں نے اس فطری مذہب کو ترک کر دیا جو عقل کے ساتھ ان کی طبیعت میں ودیعت کیا گیا ہے تو وہ گمراہ ہو گئے، فطری قانون اور فطری مذہب انسان کے لئے کافی ہے۔ اس کے علاوہ تمام مذاہب عیسائیت یہودیت اسلام اور دیگر غیر عیسوی مذہب سب کے بغیر کام چل سکتا ہے۔ فطری مذہب کے لئے کسی مخصوص تعلیم و تربیت کی ضرورت نہیں ہے۔ انسان اس کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور وہ انسان کی فطرت میں موجود ہے۔ جو عقل ہمیں ودیعت کی گئی ہے وہ نیک و بد میں تمیز کر سکتی ہے۔ خاص خاص لوگوں میں یہ مذہبی اور اخلاقی قابلیت دوسروں سے زیادہ پائی جاتی ہے۔"

اس مبلغ نے زندگی کو ایک ایسی منزل پر پہونچا دیا ہے جس میں وہ مذاہب وحی کے حدود و قیود کی محتاج نہیں رہتی ہے۔ اس کی رہنمائی کے لئے مجہول فطرت اور آزاد عقل کافی ہے لیکن اس بات کی کوئی ضمانت نہیں پیش کی کہ آگے چل کر یہ "فطرت" کہیں "ہوس" میں نہ تبدیل ہو جائے اور پھر ہوس و عقل دونوں آزادی و بیباکی کے ساتھ رہنمائی کے فرائض انجام دینے لگیں

لارڈ ہربرٹ نے اس مذہب کو زیادہ موثر انداز میں پیش کیا تھا

مذہبِ فطرت کو زیادہ وسیع حلقوں سے روشناس کرانے والا اور نفسی و منطقی دلیلوں کے ذریعہ زیادہ مکمل صورت میں پیش کرنے والا لارڈ "ہربرٹ" (Lord Herbert) ہے۔"

"ہربرٹ" نے مذہبِ فطری کی تعلیم کے لئے ایک نظریۂ علم قائم کیا تھا جس کا خلاصہ یہ ہے:

"اگر ہمیں "صداقت" کا ادراک ہو سکتا ہے تو اس مقصد کے لئے ضرور ہماری طبیعت میں کچھ ملکات ہوں گے۔ یہ ملکات ان حقائقِ کلیہ کی بنا پر ہیں جو مختلف مذاہب کے مقابلہ سے معلوم ہو سکتے ہیں۔"

"حاسۂ ظاہری و باطنی اور عقلِ نقّاد کے علاوہ ہم میں ایک "جبلت" ہے جو ایسے حقائق تک لے جاتی ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔

پھر "جبلت" کو مختلف انداز سے دلائل و براہین کے ذریعہ ثابت کر کے فطری مذہب کو وہ جبلّی احساس

پر قرار دیتا ہے اور نہایت نفیس بات کہتا ہے کہ :۔

"ہم میں ایسے ملکات و جذبات موجود ہیں جن کے تجربہ کا "مواد" ان کے حوصلے کے موافق میدانِ عمل پیش نہیں کرتا ہے۔ نیز ان جذبات کو اس محدود تجربے سے تسکین بھی نہیں ہوتی ہے اس بنا پر صرف ایک کامل سرمدی اور لامحدود ہستی ہی ہماری تسکینِ کامل کا باعث ہو سکتی ہے۔ ان جذبات کا صحیح معروض خود خدا ہے لہذا ہر صحیح الفطرت شخص میں یہ ملکۂ مذہبی پایا جاتا ہے گو یا اس کا ارتقاء نہایت مختلف طریقوں سے ہو اور وہ کبھی خارجی عبادت میں ظاہر نہ ہو"

"ہربرٹ" پانچ قضیوں پر مذہب کی بنا قرار دیتا ہے جو اس کے نزدیک ہر جگہ صحیح ہیں ۔

(۱) ایک اعلیٰ ترین ہستیِ الٰہی کا وجود ہے اس ہستی کی پرستش کرنی چاہیئے۔ اس کی پرستش کا سب سے اہم جزو نیکی و پارسائی ہے۔

(۲) کفریہ باتوں اور جرم سے توبہ کرنی چاہیئے ۔

(۳) اس زندگی کے بعد اعمال کی جزا و سزا ملے گی ۔

(۴) مختلف مذاہب میں ہر وہ بات جو ان اعتقادات کی تردید نہیں کرتی بلکہ تائید کرتی ہے اس پر ایمان لانا چاہیئے ۔

(۵) اگرچہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو ان کو صحیح نہیں سمجھتے تو یہ اس لئے ہے کہ بہت سے غلط اور نامناسب تصورات مذاہبِ مروجہ میں داخل ہو گئے ہیں اور بعض لوگ ان سے بیزار ہو کر تمام مذاہب کو حتیٰ کہ مذہب فطری کو رد کر دیتے ہیں ان پانچ میں اصل تین ہیں بقیہ دو انھیں کی تشریح و توثیق کے لئے ہیں ۔ ہربرٹ اُن سب کے متعلق کہتا ہے کہ :۔ "مذہب کے لئے یہ پانچ ارکان کافی ہیں ہمیں چاہیئے کہ انھیں مضبوط پکڑیں اور بحث طلب مسائل کو برطرف کر دیں"

"اُس فطرت کے ذریعہ جس پر مذہبِ فطری کی بنیاد ہے انسان کو ایک مسلسل باطنی وحی ہوتی رہتی ہے جس سے وہ مذہبی پیشواؤں کے پند و نصائح سے آزاد ہو جاتا ہے"[لہ]

فطری مذہب کی خامیاں و کمزوریاں | ظاہر ہے کہ یہ مذہب کس قدر مختصر اور جواہر و جراثیم" کی تفصیلات سے عاری ہے

لہ تاریخ فلسفہ جدید اول ۔

"فطرت" کی وحی کو عملی شکل میں متشکل ہوتے وقت کیا کیا دشواریاں پیش آتی ہیں؟ اور کون کون سے موثرات ومحرکات مزاحم بنتے ہیں؟ پھران پر قابو پانے کے لئے کیا صورتیں اور تدبیریں اختیار کی جاتی ہیں؟ ان تمام تشریحات سے یہ مذہب خالی ہے۔ صرف اتنی بات ہے کہ "فطرت کے ذریعہ ایک مسلسل باطنی وحی ہوتی رہتی ہے" انسان زندگی کے میدان میں ہوس رانیوں سے کیسے محفوظ رہ سکتا ہے؟ اور سخت قسم کی مزاحمتوں اور مخالفتوں کا "توڑ" کئے بغیر کب تک یہ باطنی وحی آتی رہے گی؟ کیا اس مشاہدہ سے انکار کی گنجائش ہے کہ بسا اوقات مزاحمتوں کے ہجوم میں فطرت کی اصل آواز (وحی) دب جاتی ہو اور اندرونِ خانہ چھپی ہوئی "ہوس" جو تصویر بنائی ہو اسی کو فطرت کا نام دیدیا جاتا ہے چونکہ اشخاص کے لحاظ سے ہوس کی بنائی ہوئی تصویریں مختلف ہوتی ہیں۔ اس بنا پر نام نہاد فطرت کی صداؤں میں بھی تفاوت نظر آتا ہے۔ ورنہ اصلی فطرت کی اصلی آواز (وحی) میں اس قدر یکسانیت وہم آہنگی ہونی چاہیئے کہ کسی اور شے میں اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

مذکورہ پانچ ارکان کا ماخذ "ہربرٹ" کی تعلیم کے مطابق اگر ہم جبلت کو تسلیم کرلیں توجب تک اُن کا طریق ارتقار نہ واضح کیا جائے گا اس وقت تک کوئی بات بن سکیگی اور نہ مفید نتیجہ برآمد ہوگا۔

لارڈ ہربرٹ عملاً سیاسی آدمی تھا

اس میں شک نہیں کہ "ہربرٹ" ایک حساس طبیعت وبیدار مغز انسان تھا۔ وہ انسانیت کی تباہی وبربادی کو ہنسی خوشی برداشت کرنے کے لئے تیار نہ تھا۔ لیکن حالات کی مجبوریوں کی وجہ سے عملاً سیاسی آدمی تھا۔ اس وجہ سے مذہب جیسے اہم نفسیاتی وآفاقی مسئلہ پر بھی خارجی نقطۂ نظر سے بحث کرتا تھا۔ داخلی نقطۂ نظر بڑی حد تک اس کی نظر سے اوجھل تھا۔ اسی کا نتیجہ ہو کہ مذہبِ فطرت کے نام سے چند چیزیں اجمالی طور پر اس نے پیش کیں۔ بقیہ زندگی کے اور بیشمار حالات ومعاملات میں کوئی رہبری نہ کی بلکہ دربردہ بے لگام عقل وہوس کو رہنما بنانے کی تلقین کی۔

فطری مذہب کی وضاحت کے لئے نفسیاتی موثرات کی بحث

اس مذہب نے آگے چل کر کیا گل کھلایا اور لامذہبی دور میں یہ کس طرح تبدیل ہوا اس کی تفصیلی بحث آئندہ صفحات میں آرہی ہو۔ ذیل میں موقع کی مناسبت سے زندگی کے "نفسیاتی موثرات" کی اجمالی بحث کی جاتی ہو تاکہ فطرت اور اس کی مزاحمت کی قوت کا صحیح

اندازہ ہو کہ فطری مذہب "اصلی روپ" میں سامنے اسکے ابتدائی اور بنیادی حیثیت سے چار "موثرات" زندگی میں اہم پارٹ ادا کرتے ہیں

(۱) فطرت (۲) وراثت (۳) ماحول اور (۴) تربیت

فطرت کی تعریف | (۱) فطرت۔ "قبولِ حق" کی قوت و استعداد کا نام ہے جو پیدائش کے ابتدائی مرحلہ میں ہر فرد کو عطا ہوتی ہے۔ اس کی حیثیت "تخم" کی سمجھنا چاہیئے جس طرح تخم میں بالقوہ نشو و نما اور درخت بننے کی استعداد موجود ہوتی ہے اسی طرح فطرت میں نشو و نمائی اور برگ و باری کی استعداد ہوتی ہے۔

فطرت کے اس مرحلہ میں ہر انسان نیک اور صالح ہوتا ہے۔ نیز زندگی کے ہر موڑ اور ہر موقف پر یہ "لائٹ" کا کام دیتی رہتی ہے البتہ جب دوسرے مزاحم موثرات کا غلبہ ہو جاتا ہے تو اس کی روشنی مدھم پڑکر دب جاتی ہو اور زندگی کے احوال و کوائف میں مزاحم کے اثرات نمایاں ہو جاتے ہیں۔

" LEXXICAN " کی لغت میں فطرت کی یہ تعریف ہے۔

فطرت بچہ کی وہ نیچرل کانسٹی ٹیوشن ہے جس پر کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں روحانی لحاظ سے بنایا جاتا ہے۔ "روسو" کے نزدیک انسان فطرتاً نیک پیدا ہوتا ہو "پستالوزی" اپنے دورِ اول اور دورِ آخر میں اسی کا قائل تھا۔ لہ

اسلامی مفکرین کے خیالات بھی فطرت کے بارے میں یہی ہیں البتہ یہ واضح رہے کہ قوتِ ملکیہ اور قوتِ بہیمیہ کی جو بحث اسلامی لٹریچر میں بکثرت آتی ہو اس کا تعلق فطرت کے ماسوا نیکی و بدی کے "محرکات" سے ہے۔

اسی طرح ڈاکٹر یانگ " Jung " نے " Persena " اور " Anima " کے نام سے جو بحث کی ہے وہ قوت ملکیہ اور بہیمیہ سے ملتی جلتی ہو نہ کہ فطرت سے۔ ۲ہ

وراثت کے اثرات | (۲) وراثت۔ انسان میں کچھ خاصیتیں اور صلاحیتیں بذریعہ وراثت نفوذ کرتی ہیں جو مزاج اور طبیعت میں دخیل بن کر سیرت سازی میں اثر انداز ہوتی ہیں۔ جس طرح انسان کی ظاہری صورت

لہ پستالوزی کا فلسفۂ تمدن و تعلیم ۲ہ شاہ ولی اللہ کا فلسفۂ تعلیم۔

ابتدا میں بنتے وقت اثر قبول کرتی ہے اسی طرح اس کی معنوی صورت بھی اثر پذیر ہوتی ہے۔ اس مرحلہ میں چونکہ والدین زیادہ قریب ہوتے ہیں اس لئے اُن کی اچھائی اور بُرائی کا زیادہ اثر پڑتا ہے۔ پھر ان کے توسط سے تمام اُن لوگوں کا جن کا والدین پر اثر ہوتا ہے۔

اثرِ وراثت کے ثبوت میں "اجتماعیات" کے چند اقتباس یہ ہیں:۔

"اخلاق ایک موروثی چیز ہے اور وراثت کو صرف وراثت ہی زائل کر سکتی ہے۔

ایک اور موقع پر ہے ۔

"قوم صرف مادیات ہی میں اپنے اسلاف کی پیروی نہیں کرتی بلکہ وہ ان کے جذبات و احساسات سے بھی متاثر ہوتی ہے۔" [1]

نفسیات و اجتماعیات کے بعض ماہرین نے وراثت کو سب سے زیادہ موثر قرار دیا ہے۔ لیکن کسب و ریاضت کا قانون اتنی اہمیت تسلیم کرنے کے واسطے تیار نہیں ہے۔ ان ماہرین کے پاس زیادہ تر وہ تجربے ہیں جو رصد گاہوں میں "چوہے بندر وغیرہ حیوانات پر کئے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ انسان کے بارے میں ہر موقع پر یہ تجربے کس طرح حتمی اور قطعی قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ جبکہ انسان کو دیکھنے کے لئے جس نگاہ اور بلندی کی ضرورت ہے موجودہ دنیا کے پاس نہ وہ نگاہ ہے اور نہ بلندی جیسا کہ آگے تفصیل سے معلوم ہوگا ۔

ماحول کے اثرات

۲۔ ماحول۔ انسان شعوری اور غیر شعوری طور پر ماحول کی تمام چیزوں سے متاثر ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ یہ تاثر مزاج اور طبیعت میں دخیل بن جاتا ہے جس کا اثر اعمال و اخلاق میں نمایاں ہونے لگتا ہے۔

ماحول کی دو قسمیں ہیں (۱) مادی اور (۲) اجتماعی ۔ مادی ماحول میں زندگی کی ضروریات اور تفریحات داخل ہیں۔ مثلاً زمین۔ مکان۔ باغ۔ دریا۔ نہر چشمہ۔ فضا۔ آب و ہوا وغیرہ ۔

اور اجتماعی ماحول میں تمدن اور مدنیت کو پیدا کرنے والی تمام چیزیں داخل ہیں۔ جیسے مدرسہ، تعلیم

---

[1] انقلاب الامم صفحہ ۹ و صفحہ ۱۳

اخلاق افکار و عقائد۔ ادب۔ فن۔ پیشہ وغیرہ

ماحول کے اثرات کے بارے میں چند رائیں یہ ہیں۔

ابن خلدون کہتے ہیں:۔

"انسان کے جسم اور اخلاق پر "اقلیم" درجۂ حرارت آب و ہوا قحط و ارزانی وغیرہ تمام چیزوں کا اثر پڑتا ہے" [ف ۱]

ڈاکٹر لیبان نے مادی ماحول کو کمتر درجہ کا مؤثر قرار دیا ہے۔ صرف اس صورت میں اثر تسلیم کیا ہے جبکہ قوم اپنے دورِ تکوین میں ہو اور قدیم موروثی اخلاق کا شیرازہ درہم برہم ہو گیا ہو البتہ اس نے اجتماعی ماحول کو کافی اہمیت دی ہے۔ [ف ۲]

لیبان کے علاوہ قدیم و جدید فلسفیوں (ارسطو، بقراط، ابن سینا، ادیب جاحظ وغیرہ مورخ مسعودی مونتسکیو وغیرہ) نے مادی ماحول کو کافی اہمیت دی ہے۔ [ف ۳]

پستالوزی کہتا ہے۔

"ہم نے جہاں تک دیکھا انسان کو اپنے ماحول کے اثر سے بنتے دیکھا" [ف ۴]

جہاں تک واقعات و مشاہدات کا تعلق ہو ماحول کا اثر وراثت سے زیادہ قوی معلوم ہوتا ہو حتیٰ کہ وراثت بھی ماحول سے کافی متاثر نظر آتی ہے جن حاجتوں اور صلاحیتوں کو ہم سمجھتے ہیں کہ وہ بذریعہ وراثت آئی ہیں اگر اُن کی تحلیل کی جائے تو ان کا بیشتر حصہ ماحول کا پیدا کردہ دکھائی دیگا۔

تربیت کی کارگذاریاں (۴) تربیت۔ اس کے ذریعہ اشخاص کے حالات و مزاج اور مربی (تربیت کرنے والا) کی فکری و عملی زندگی کے لحاظ سے مختلف قسم کے اثرات نمودار ہوتے ہیں۔

انسان کی جبلت کے پیش نظر تربیت کا اثر کس حد تک ظاہر ہوتا ہو؟ اس کو جدید و قدیم فنی اصطلاحات سے ہٹ کر اس طرح سمجھا جا سکتا ہو۔

ف ۱ مقدمہ ابن خلدون المقدمۃ الخامسۃ ف ۲ انقلاب الامم ص ۱۳ و ۲۸ و ۱۳۰ و ۱۳۱

ف ۳ ابن خلدون از ڈاکٹر طٰہٰ ف ۴ پستالوزی کا فلسفۂ تمدن و تعلیم۔

انسان میں دو قسم کی صفتیں پائی جاتی ہیں (۱) وہ جن کا تعلق مزاج اور طبیعت سے ہے مثلاً غصہ اور سہولت کی کمی بیشی ذکاوت و ذہانت کند ذہنی قوت یادداشت اور معاملہ فہمی کی صلاحیت وغیرہ یہ صفتیں انسان کی سرشت اور خمیر میں داخل شمار کیجاتی ہیں۔ قدیم اصطلاح میں انھیں جبلت کہاجاتا ہے اور جدید اصطلاح کے مطابق یہ "نفسیاتی بنیادیں" ہیں۔

تربیت کے ذریعہ اس قسم کی صفتوں میں تبدیلی تقریباً ناممکن ہے یعنی ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ غصہ اور شہوت کو تربیت کے ذریعہ ختم کردیا جائے یا کند ذہن کو اعلیٰ قسم کا ذہین بنادیا جائے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ان کے استعمال کا رُخ پھیر دیا جائے اور ایک حد تک ان میں نکھار پیدا کردی جائے جس سے مظاہرہ کی شکلیں بدل جائیں۔

(۲) وہ جن کا تعلق مزاج اور طبیعت سے تو نہیں ہے لیکن بار بار کرنے سے ایسی مشق اور عادت ہوگئی ہے کہ گویا طبیعت ثانیہ بن گئی ہے۔

ایسی صفتیں انسان کی اختیاری ہیں جس طرح قصد و ارادہ سے عادت ڈالی جاتی ہے اسی طرح مختلف تدبیروں کے ذریعہ عادت چھوڑی جاسکتی ہے[۱]

تربیت میں قوتِ ارادی کو زیادہ مضبوط بنانے کی ضرورت ہوتی ہے

تربیت میں دراصل قوتِ ارادی کو زیادہ مضبوط بنانے کی ضرورت ہوتی ہے علمائے اخلاق کی رائے ہے کہ انسان کا مستقبل وراثت اور ماحول سے کہیں زیادہ اس کے ارادہ پر موقوف ہے۔ انسان کی دوسری صفتوں کی طرح "ارادہ" کے بھی اشخاص کے لحاظ سے مختلف درجے اور مرتبے ہوتے ہیں۔ کسی کا ارادہ فطرتاً قوی ہوتا ہے کسی کا کمزور اور کسی کا متوسط درجہ کا ہوتا ہے۔

تربیت کے ذریعہ کمزور ارادہ کو ایک حد تک قوی اور قوی سے قوی تر بنایا جاسکتا ہے۔ لیکن اس قسم کی تربیت کے لئے بہترین زمانہ بچپن کا زمانہ ہے۔ بعض ترقی یافتہ ممالک میں کچھ لوگ تیسرے اور چوتھے سال ہی سے بچہ کی حتی المقدور ایسی تربیت شروع کردیتے ہیں اور ان کی کوشش اس میں بڑی

---

[۱] کشف الظنون اخلاق جلالی ص ۱۰۲ تا ۱۰۴۔

حد تک کام آیا بھی ہوتی ہے۔ اس جگہ خواہش اور ارادہ کے فرق کو سمجھ لینا چاہیئے۔ ارادہ ایک فعلی اور کار کن کیفیت کا نام ہے اور خواہش ایک انفعالی اور کار پذیر حیثیت ہے۔[۱] ارادہ کے لئے عمل شرط ہے بلکہ ارادہ کی انتہاء عمل کی ابتداء ہوتی ہے۔[۲] اسی بنا پر علماء اخلاق نے انسان کے مستقبل کو بڑی حد تک اس کے ارادہ پر موقوف قرار دیا ہے۔

مذکورہ تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ تربیت کا اثر دونوں قسم کی صفتوں میں ظاہر ہوتا ہے لیکن صفتوں کے درجہ اور مرتبہ کے لحاظ سے اثر کی نوعیت میں کافی فرق ہوتا ہے۔

تربیت کے اثر کے بارے میں ایک شبہ کا جواب — اس موقع پر اس شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ جب جسمانی تربیت سے جسم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے تو ذہنی و نفسی تربیت سے ذہن میں بھی تبدیلی نہ ہونی چاہیئے۔ دراصل انسان کی ذہنی ساخت قوتِ ارادی کی بنا پر جسمانی ساخت سے کہیں زیادہ لچکدار اور جذب و انجذاب کو قبول کرنے والی ہے اس بنا پر ذہن کو جسم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

پھر یہ قضیہ ہی تسلیم نہیں ہے کہ جسم تربیت کے اثر کو بالکلیہ نہیں قبول کرتا ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سخت اور بے لوچ ہونے کے باوجود ورزش وغیرہ تربیت سے جسم ایک حد تک سڈول اور خوشنما بن جاتا ہے۔ اسی طرح کسی حصہ کو غلط استعمال کرتے رہنے کی وجہ سے وہ بے ڈول اور کسی قدر بدنما ہو جاتا ہے۔ جب ورزش اور عادت سے یہ جسمی تفاوت مشاہدہ میں آتا رہتا ہے تو ذہن و نفس میں ذہنی و نفسی ورزشوں اور عادتوں سے مذکورہ تبدیلیاں تسلیم کرنے میں کونسی دشواری ہے؟ جبکہ جسم کے مقابلہ میں ذہن و نفس کہیں زیادہ لچکدار اور جذب و انجذاب کو قبول کرنے والے ہیں۔

فطرت کی ہر حیثیت سے حفاظت ضروری ہے — حاصل یہ ہے کہ وراثت اور تربیت جیسے قوی موثرات کے ہوتے ہوئے نہ فطرت بے غل و غش باقی رہ سکتی ہے اور نہ ہی اس کی صدا اتنی پرکشش و زوردار بن سکتی ہے کہ مزاحمت کا توڑ کئے بغیر ہر موڑ و ہر موقف پر رہنمائی کے فرائض انجام دیتی رہے۔

فطرت سے کام لینے کے لئے ضروری ہے کہ زندگی کے مثبت و منفی (Positive and Negative)

---

[۱] عروج و زوال کا الہٰی نظام صہ ۵۲ [۲] مقالۂ افادیت از جان اسٹوارٹ مل [۳] فلسفۂ نفس صہ ۸۶

دونوں قسم کے تاروں کا تعلق اس سے جوڑا جائے (ایک نظم کے ماتحت اوامر و نواہی کے سلسلہ پر عمل کیا جائے) جبھی اس میں روشنی ہو کر یہ روشنی زندگی کے لئے قابل اعتبار بن سکتی ہے۔ ایک "پودا" کہ جس کی کونپل نکلنے کے ساتھ ہی کیڑے اس کا "رس" چوس لیتے ہوں کیڑوں کا علاج کئے بغیر یہ کیسے توقع کی جاسکتی ہے کہ "پودا" اپنی برگ وباری کی فطری صلاحیت کی بناپر تناور درخت بن جائے گا؟

اسی طرح جب تک اس کو بہتر غذا (کھاد) اورآب وہوا نہ پہونچتی رہے گی یہ کیونکر ممکن ہو کہ حرارت و برودت کو جذب کر کے اپنی "توانائی" برقرار رکھ سکے گا؟

فطری مذہب والی فطرت کسی حیثیت سے محفوظ نہیں ہے

یہ بات خوب اچھی طرح ذہن نشین کر لیجئے کہ اگر "پودا" کو مناسب خوراک نہ پہونچائی گئی اور مضر اثرات (کیڑوں وغیرہ) سے اس کے تحفظ کا بندوبست نہ کیا گیا تو قوی اندیشہ ہے کہ یہ "کیڑے" زمین میں جذب ہو کر "کھاد" بن جائیں اور پھر اپنے موافق آب وہوا پاکر نئی کونپل اور نئے انداز کی برگ وباری کا سبب بنیں۔

ایسی صورت میں خود بینی کی نگاہیں یقیناً دھوکہ کھاکر پودا کی نشأۃ ثانیہ کو اصلی اور فطری بنائیں گی۔ لیکن حقیقت بینی کی نگاہوں سے وہ "کیڑے" مخفی نہ رہ سکیں گے جنھوں نے "رس" چوس کر توانائی حاصل کی اور پھر کھاد کی شکل میں تبدیل ہو کر نئی برگ وباری کا باعث بنے۔

غرض مذکورہ فطری مذہب میں زندگی کی کائنات جس مجہول فطرت کے حوالہ کی گئی ہے نہ اس کی غذا کا کوئی بندوبست کیا گیا ہے اور نہ ہی کیڑوں سے تحفظ کی تدبیر بتائی گئی ہے۔ بالآخر جس بات کا قوی اندیشہ تھا وہی ظاہر ہو کر رہی کہ کیڑوں (مزاحم موثرات و محرکات) نے فطرت کا "رس" چوس کر اس کو بے جان بنادیا اور زندگی میں جذب ہو کر نئے انداز میں اُس کی تشکیل کی۔ پھر نہ فطرت کی اصلی تعبیر باقی رہی اور نہ اس پر مبنی انسانیت کی اصلی توجیہہ برقرار رہی نہ کسی ایک تعبیر سے مضبوطی کے ساتھ زندگی میں رہنمائی حاصل کی گئی اور نہ کسی ایک توجیہہ پر قناعت کی راہ اختیار کی گئی۔

مذہب فطرت کی ترویج کے بعد مذہب وحی کی ضرورت نہ سمجھی گئی

بہرحال اس حالت کے باوجود مذہب فطرت کی ترویج ہوئی جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ مذہب وحی سے بیزاری عام ہو گئی اور وسیع حلقوں میں یہ خیال

راسخ ہوگیا کہ زندگی کے نظریات وکردار کے تعین کے لئے مذہبی سند وتقلید کی ضرورت نہیں ہے۔ فطرت اور عقل کے ذریعہ انسان جو بصیرت حاصل کرتا ہو وہ کافی طور پر اس کی رہنمائی کر سکتی ہو۔

اس مذہبی گروہ پر پھر بھی مذہب فطرت کی نقاب پڑی ہوئی تھی لیکن اس کے ساتھ ہی ایک ایسا گروہ چلتا رہا جو رہنمائی کے لئے اس مذہب کی بھی ضرورت نہ سمجھتا تھا اور سیاسی مداخلت کی وجہ سے یہ دونوں گروہ اکثر اوقات اس طرح خلط ملط اور خیالات میں یک رنگ ہو جاتے تھے کہ ان میں کسی قسم کا فرق کرنا نہایت دشوار تھا۔ ابتدا میں ڈی اسٹ "DEIST" (معتقد خدا بے وحی) کی اصطلاح غالباً فطری مذہب والوں کے لئے مقرر ہوئی تھی لیکن بعد میں یہ لقب اُن لوگوں کے لئے مخصوص ہوا جو معاملات میں خدا کی معجزانہ مداخلت کے بھی منکر تھے۔

پھر اٹھارھویں صدی کے آغاز میں "آزاد خیال" کی اصطلاح انگریزی ادب میں ظاہر ہوئی جس کا مطلب یہ تھا کہ خیال ہر قسم کی تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہوگیا۔ اس صدی میں آزاد خیال کہلانے والے بکثرت پیدا ہوئے اور ان میں اپنی صداقت واہمیت کا احساس ترقی کر گیا کہ جس کے بعد مذہب وحی کی تقلید کی ضرورت نہ باقی رہی۔[۵]

اس قسم کی اصطلاحوں کا فلسفیانہ مصرف اگرچہ کچھ نہیں ہے لیکن چونکہ ان سے دور جدید کی ذہنیت سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے اس لئے تمدن واجتماع کے "قاموس نگار ان اصطلاحوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتے ہیں۔

مذہب فطرت کے آغاز سے انجام کا حال

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کوششوں کا بھی اجمالی تذکرہ کر دیا جائے جنھوں نے مذہب فطرت کے آغاز میں نمایاں حصّہ لیا ہے تاکہ آغاز ہی سے انجام کا حال معلوم ہو سکے۔

"نشاۃ ثانیہ" میں نو افلاطونیوں نے افلاطون کی تعلیم کو جس انداز میں پیش کیا تھا اس میں مذہب فطرت کے خدوخال دکھائی دیتے ہیں کیونکہ اس کے مطابق خدا اور بقائے روح پر پورا ایمان رکھنے سے

---

۵ تاریخ فلسفۂ جدید۔ جلد اول صفحہ ۴۶۴ مترجمہ خلیفہ عبدالحکیم صاحب

فرد کی مذہبی ضروریات پوری ہوجاتی تھیں۔ اطالیہ کے شہر فلارنس (FLORENCE) میں ایک افلاطونی اکاڈمی قائم تھی جو نہایت باثر تھی اور افلاطونی خیالات کی پرزور مبلغ تھی۔

اس کے علاوہ اطالیہ کی تحریک "انسیت" بھی مذہب فطرت جیسے مذہبی خیالات کے تعمیر کی کوشش کی گئی تھی۔ یہ تحریک ایک ہمہ گیر میلان حیات کی شکل میں رونما ہوئی تھی جو انکشاف انسان پر مبنی تھی اور خصوصی تعلیم یہ تھی کہ فطرت انسانی کا بغور مطالعہ کیا جائے اور اسی کو زندگی کے مرحلات میں بنائے عمل قرار دیا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ تحریک بڑی حد تک اسلامی تعلیمات کی مرہون منت ہے اسلام نے جس انداز میں انسان کی حقیقت کو بے نقاب کیا ہے بڑی حد تک وہ روح اس کی بنیاد میں بولتی ہوئی نظر آرہی ہے لیکن اسلام نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ مقام اور کردار کی واضح "تصوّر" پیش کی ہے اور فکر و عمل کی حدیں و سمتیں متعین کی ہیں ان سب تعلیمات کی جانب سے مایوس کن حد تک اس تحریک میں بے اعتنائی برتی گئی ہے۔

ابتدا میں یہ تحریک زیادہ واضح نہ تھی۔ انسانیت کا کوئی معین تصوّر اُس کے سامنے تھا اور نہ اُس کے ارتقار کی راہ متعین تھی۔ اس بنا پر ایک عرصہ تک ایسا محسوس ہوتا رہا کہ اس میں مذہب وحی کے "متقابل" بننے کے جراثیم نہیں ہیں اور جدید انسانیت و مذہب دونوں دوش بدوش چل سکتے ہیں۔ چنانچہ "کلیسا" اپنے مفاد کے حصول کے لئے اس کے ساتھ ساتھ چلتا رہا لیکن زیادہ زمانہ نہ گذرنے پایا تھا کہ مذہب وحی کے ساتھ اس کی مزاحمت بے نقاب ہوکر سامنے آگئی اور اس نئی شراب نے پرانے شیشوں کو توڑ ڈالا۔

علماء اور حکومت

از جناب لفٹنٹ کرنل خواجہ عبدالرشید صاحب ۔ کراچی

(خواجہ صاحب کا یہ مضمون اس بحث کی آخری کڑی ہو ۔ اسکے بعد کوئی اور مضمون شائع نہیں ہوگا

ایڈیٹر)

برادر عزیزم ! سلام مسنون ۔ میں شاید وضاحت ٹھیک طور پر نہیں کر سکا ۔ میرا مطلب یہ تھا کہ علماء میں سے کبھی بھی کسی نے آجتک حکومت نہیں کی یعنی بادشاہت یا خلافت کے اہل نہیں ہوئے ۔ کیا وجہ ہو کہ یہ حکمراں طبقہ یعنی جو حکومت کی باگ سنبھالنے کے قابل ہوا وہ علماء کے طبقہ سے علیحدہ ہی ایک طبقہ تھا؟ کیا اُمت کیلئے یہ ایک اہم فرض اور ذمہ داری نہیں ؟ اللہ تعالٰی قصۂ آدم میں فرماتے ہیں کہ یہ ذمہ داری خلافت کی آدم نے اپنے ذمہ لی ۔ خواہ وہ کتنا ہی غیر ذمہ دار کیوں نہ ثابت ہوا ہو ۔ بہرحال اس سے یہ تو ثابت ہے کہ خلافت فی الارض ایک اہم فریضہ ہے ۔ پھر کیوں علماء اس سے گریزاں رہے ۔ یہ ایک یقیناً بہت بڑی ذمہ داری ہے جو کنز اور ہدایہ پڑھنے سے بہت بلند ہے ۔ کیا اُمت کا ایک قابل ترین طبقہ اس اہم فرض سے علیحدہ رہ کر اُمت کو زک نہیں پہونچا رہا ؟ کیوں نہیں وہ اپنے میں اس قسم کی قابلیت پیدا کرتے کہ ممالک اسلامیہ پر حکومت کر سکیں اور جس قدر حکمراں ہیں وہ اپنے ہی طبقہ میں سے پیدا کریں ۔ کیا وجہ ہے پھر کہ علماء اس منصب خلافت یا بادشاہت سے سرفراز نہیں ہو سکے ؟ وزیر یا سفیر بن جانا کوئی خوبی نہیں ۔ حکومت اکثر بعض پارٹیوں کے افراد کو خوش کرنے کے لئے شامل کر لیتی ہے ۔ کسی کو وزیر بنا دیا اور کسی کو سفیر بنا دیا ۔ کیا وجہ ہے کہ یہ علماء جو وزیر اور سفیر بنے بادشاہ یا خلیفہ نہ بن سکے ؟ ان میں کیا کمی ہے جو اس درجے کو حاصل نہ کر سکے ۔

آپ نے جواب کی پہلی قسط کے شروع میں خلیق احمد نظامی کی تازہ کتاب کا حوالہ دیا ہے ۔ عجیب

بات ہو کر خود میری نگاہ میں بھی یہی کتاب تھی جس وقت کہ آپکی پہلی قسط آئی ہے۔ آپ کے دلائل پڑھکر اور تعجب ہوا۔ آپ نے شاید ان کی کتاب کو بغور نہیں دیکھا وہ تو سراسر آپ کی تحریر اور آپ کے دلائل کے خلاف کر رہے ہیں۔ مسئلہ چند واقعات کے بیان کر دینے سے حل نہیں ہو سکتا۔ چند بنیادی سوال ہیں جن کا جواب دینا از حد ضروری ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ صدر اول ہی میں مسلمانوں کے سیاسی "افکار" اور "اداروں" میں خلیج پیدا ہو گئی تھی۔ علماء مدینہ میں بیٹھے قانون کی تدوین کر رہے تھے اور سیاسی ادارے مشکلات اور مسائل کی غیر توقع منزلیں مدینہ سے دور بغداد میں طے کر رہے تھے۔ علماء کو نہ مسائل کا علم تھا اور نہ وقت کے تقاضوں کا (اور یہ کبھی بھی نہ ہوا اس لئے کہ وہ کبھی ان نئے مسائل سے اُلجھے ہی نہیں۔ جس طرح ہمارے مورخین نے گھر بیٹھ کر تاریخیں اور جغرافیے لکھ دیئے ہیں اسی طرح انھوں نے اپنے دیوان خانوں میں بیٹھ کر مسائل فقہ مرتب کر دیئے ہیں!) یہ صورت تو شروع ہی میں پیش آئی۔ بعد کو ایسا ہوا کہ جو لوگ علما اور حکومت کی پالیسی سے متفق نہ تھے وہ تصوف کی طرف رجوع کر گئے اور علماء کے حلقہ سے نکل گئے (ملاحظہ ہو ص ۵۲ خلیق صاحب کی کتاب کا) گویا طبقۂ صوفیا بطور احتجاج طبقہ علماء سے علیحدہ ہو گیا اور وجود میں آیا۔ اُن کا کوئی تعلق علماء سے نہیں۔ مگر آپ نے جہاں کہیں بھی علماء کے کارناموں کا ذکر کیا ہے آپ صوفیاء اور مشائخ کے ہی گن گا گئے ہیں۔ حالانکہ طبقۂ صوفیا کو علماء سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ میں صوفیاء کرام کا انتہائی معتقد ہوں اور ان کے کارناموں اور ان کے مقاموں کو خوب سمجھتا ہوں لیکن خدارا ان کو طبقۂ علماء میں تو مت شامل کیجئے۔

اب جبکہ یہ طبقۂ صوفیا علیحدہ ہو گیا تو جو باقی رہ گئے انھوں نے حکومتِ وقت کے آگے سر جھکا دیا۔ حکومت کے جو مطالبے ہوتے رہے وہ اس کے مطابق اپنی رائے تبدیل کرتے رہے ان کی بلندیٔ افکار اور آزادیٔ کردار اور حالات سے آگہی بالکل ختم ہو گئی (خلیق صاحب کی مذکرہ کتاب کا پانچواں سیکشن The Mystic Structure of Islam تمام کا تمام آپ کے بغور مطالعہ کا مقتضی ہے) اب ذرا ملاحظہ فرمایئے کہ ماوردی جیسا فاضل جس نے مدت العمر قضاء کی خدمت انجام دی تھی۔ جب "احکام السلطانیہ" لکھنے بیٹھا تو "سلطنت کو اسلامی ادارہ قرار دے دیا اور یہاں تک لکھ گیا کہ شوریٰ کا پورا حق ایک "فرد" میں جمع ہو سکتا ہے

مطلب یہ تھا کہ خاندانی وراثت یعنی (Heraditary Succession) کو جائز ثابت کر دیا جائے افسوس کہ آپ کو ہندوستانی فقہ میں بھی ایسی ہی باتیں ملیں گی جس نے اسلامی قانون کو جامد (Static) بنا کر رکھ دیا۔ کاش آپ سمجھتے کہ اس میں ان علماء کی کوتاہ اندیشیوں کو کس قدر دخل تھا۔ بیرونِ ہند میں جو کچھ گل انھوں نے کھلائے وہ عباسی صاحب کی خلافت یزید و معاویہ سے بخوبی دیکھے جا سکتے ہیں۔ ابتو ان علماء کی کسی تصنیف پر بھی یقین کرنے کو دل نہیں چاہتا۔ حکومت سے مراد بادشاہت یا خلافت ہے، وزارت و سفارت نہیں جیسا کہ میں عرض کر آیا ہوں، آپ نے پہلے نکتہ کے بیان میں لفظ علماء کی بھی کچھ تشریح فرمائی ہے۔ اگرچہ یہ بات اس موضوع سے متعلق نہیں۔ تاہم چونکہ ذکر علماء ہی کا چل رہا ہے اس لئے میں اتنا عرض کر دوں کہ جو تعریف آپ نے کی ہے وہ تو وہی ہے جو علماء خود اپنے متعلق کرتے چلے آرہے ہیں۔ آپ نے اپنے دلائل کے لئے قرآن و حدیث سے استدلال نہیں کیا۔ اور نہ ہی آپ کا جواب ان دونوں سے مطابقت رکھتا ہے یاد رہے کہ "علم" ہر مسلمان عورت اور مرد کے اوپر فرض ہے خواہ اس کی تلاش میں چین تک ہی کیوں نہ سرگرداں ہونا پڑے۔ اس علم سے کوئی خاص طبقہ مسلمانوں میں مخصوص نہیں اور نہ ہی یہ علم فقہ و حدیث کے حدود کے اندر مقید ہے۔ مسلمانوں نے چین سے کاغذ اور بارود بنانا سیکھا جس سے انھوں نے تمام یورپ کو متعارف کروایا اور ایک ایسی تہذیب کی بنیاد رکھی جس کے نقش و نگار ابھی تک روئے زمین پر اظہر من الشمس عیاں ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ جہاں جہاں قرآن کریم میں لفظ علم استعمال ہوا ہے اُس سے فقہ و حدیث یا تاریخ کہیں بھی مراد نہیں بلکہ اُس سے منجملہ اور مطالب کے سائنٹیفک علم مراد ہے۔ ملاحظہ فرمائیے سورۂ فاطر کی ایک آیت

وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ۝ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ط

سبحان اللہ۔ یہ معدنیات، یہ گھاٹیاں، یہ سفید و سرخ رنگ اور یہ چوپائے اور یہ کیڑے۔ ان کی سمجھ بوجھ رکھنے والوں کو علماء کہا گیا ہے۔ حدیث، فقہ اور تاریخ یا ادبیات و فلسفہ کے حاملوں کو علماء نہیں کہا گیا! اللہ تعالےٰ کی تخلیق کائنات ہی کا صحیح علم، علم ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تھی اس وقت رائج اسلامی علوم کا وجود بھی کسی کے ذہن میں نہ تھا تو علماء کون ہوئے۔ اور یہ جو

آپ نے علمار کی شان میں مولانا شبلی رحمۃ اللہ علیہ کا ترکیب بند بطور قصیدہ نقل کیا ہے جس میں اُن کی سادگی اور قناعت پسندانہ اور بے لوث اور بے غرض زندگی کا نقشہ کھینچا گیا ہے تو یہ صوفیائے کرام اور مشائخ کا حال تھا نہ کہ علمار کا۔ آپ نے ان دونوں طبقوں کو خلط کر دیا ہے۔ اقبال انھیں کے متعلق کہتے ہیں

یہ غازی یہ تیرے پُراسرار بندے جنھیں تو نے بخشا ہے ذوقِ خدائی

دو نیم اُن کی ٹھوکر سے صحرا و دریا سمٹ کر پہاڑ ان کی ہیبت سے رائی

وہ عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو عجب چیز ہے لذتِ آشنائی

شہادت ہے مطلوب و مقصودِ مومن نہ مالِ غنیمت نہ کشور کشائی

یہ حال و کیفیت علمار کی نہ تھی۔ وہ جاہ و منصب کے طلبگار رہتے تھے، کہیں قاضی القضاۃ کا عہدہ مطلوب ہو رہا ہے، کہیں شیخ اسلامی کا، کہیں منصب وزارت کے لئے تگ و دو ہو رہی ہے اور کہیں منصب سفارت کے لئے جستجو۔ مگر یہ درویشِ خدامست ہی تھے جو سر بکف ہو کر مشرکین سے جہاد کیا کرتے تھے اور جامِ شہادت نوش کرنے کے جذبے میں سرشار ہو کر جنگ کرتے تھے۔ "فتحمند ہوتے تو غازی کہلاتے ورنہ شہید ہو کر حیاتِ ابدی سے مشرف ہوتے۔"

میدانِ تصنیف و تالیف کے شاہسوار بھی یہی بوریا نشین مشائخ و فقرا، تھے۔ چنانچہ دینی تالیفات کا بہترین سرمایہ زیادہ تر ان ہی بزرگوں کے رشحاتِ قلم کا ممنونِ احسان ہو نہ کہ جس طرح آپ نے فرمایا ہے، علمار کا۔ سلاطین و امرار پیرانِ طریقت کی غلامی پر فخر کرتے تھے، علمار کی غلامی پر نہیں۔

اب رہا سوال علمار کی اصلاح کا تو مجھے عرض کرنے دیجئے کہ اتنی اہم (ایک) زحمت سے علمار ہمیشہ سبکدوش رہے
خلیق صاحب نے اپنی تصنیف لطبقہ میں برنی کی تاریخ فیروز شاہی سے عجیب و غریب اقتباس دیئے ہیں (ملاحظہ ہو ص ۱۴۲-۱۴۷) جن سے مسلمان معاشرے کا حال بخوبی معلوم ہو جاتا ہو۔ بلکہ میں سمجھتا ہوں کہ اس وقت جو اخلاقی تنزل مسلمانوں میں نظر آ رہا ہے وہ کوئی نئی اور عجیب بات نہیں۔ اس سے بھی بُرے وقت مسلمانوں پر گذر چکے ہیں مگر افسوس کہ ان علمار نے کبھی بھی اس قوم کو اخلاقی طور پر اُبھارنے کی کوشش نہیں کی۔ اگر کچھ کوشش ہوئی تو وہ صوفیار اور مشائخ کی طرف سے ہوئی جس کی واضح مثالیں تاریخ میں ہمیں ملتی ہیں۔ علمار تو تختیں

ہی لگاتے رہے اور حیلے اور بہانے تراشتے رہے۔ آپ کہیں گے کہ یہ تو علماء سو تھے۔ میں عرض کرتا ہوں کہ یہ طبقہ بھی تو علماء کا ہے کوئی حکمرانوں کا تو نہیں۔ جس طرح حکمران بھی بُرے ہوتے ہیں اسی طرح علماء بھی بُرے ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ جس طرح حکمرانوں میں بیشتر بُرے تھے اسی طرح علماء میں بھی بیشتر علماء سو ہی تھے پھر تخصیص کیوں کی جائے۔ سوال دو طبقوں کا ہے طبقوں کی تقسیم کا نہیں! علماء نے کبھی اس فرض کو نہیں سمجھا کہ قوم کا اخلاق درست کیا جائے باقی رہا سوال کہ مسلمانوں کے اندر بیداری یا شعور آزادی کس نے پیدا کیا (میں برعظیم کا ذکر کر رہا ہوں غدر کے بعد تک کا)؟ تو اس فہرست میں بھی جو نام میرے سامنے اس وقت ابھر رہے ہیں اُن میں تمام کے تمام ایسے لوگ ہیں جن کا کوئی تعلق طبقۂ علماء سے نہیں۔ اور یہ وہی لوگ ہیں جنھوں نے ہمارے دیکھتے دیکھتے مسلمانوں میں ایک زندگی کی نئی روح پھونک دی۔ ان میں کتنے علماء تھے؟ سرسید احمد؟ حالی؟ اقبال؟ محمد علی جوہر؟ ظفر علی خاں؟ محمد علی جناح؟ یا بیرونِ ہند ان لوگوں سے بیشتر جمال الدین افغانی؟ سیّد حلیم پاشا! مصطفےٰ کمال پاشا؟ عبدہٗ؟ شاید آپ ابوالکلام کا نام لیں! میں تو ان کو ایک لمحہ کے لئے طبقۂ علماء سے تصور بھی نہیں کر سکتا۔ اگرچہ علماء نے بعد حیلہ ان کو امام الہند کہدیا تھا۔ ابوالکلام یقیناً ایک بڑے جیّد عالم تھے مگر طبقۂ علماء میں سے نہیں تھے۔ بعینہٖ اسی طرح جس طرح مولانا شبلی علماء کے طبقہ سے نہیں تھے۔ مجدّد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت شاہ ولی اللہ بھی طبقہ علماء میں سے نہیں تھے۔ یہ دونوں مجدّد وقت تھے اور صوفی تھے۔ تاریخ اسلام کے دور انحطاط میں ہزاروں علماء موجود ہوتے تھے مگر یہ بات صرف مجدد العصر ہی کے مقدر میں ہوتی تھی کہ اصلاح و فلاح کا دروازہ کھولدے۔ بیرونی ممالک کا کیا ذکر خود ہندوستان ہی کو لیجئے۔ ذرا اس کی تاریخ پر نظر دوڑائیے ایسا ہی معاملہ نظر آئے گا میں اس تمام روداد کی تکرار کیا کروں آپ ابوالکلام کا تذکرہ ہی اٹھا کر دیکھ لیجئے۔ سب حقیقت واضح ہوجائے گی۔ علماء کے متعلق آپ کو صفحوں کے صفحے وہاں ان حقائق سے پُر ملیں گے۔ امام ربّانی ہی کو لیجئے علماء نے جو ماحول اکبر کے زمانہ میں بگاڑا تھا۔ اُس کو درست کرنے کا سہرا آپ ہی کے سر تھا۔ اگر ان علماء کی چپقلشیں اکبر نے نہ دیکھی ہوتیں تو وہ منحرف نہ ہوتا۔ اس کی کیا مجال تھی کہ وہ ایک نیا مذہب لا کھڑا کر دیتا یہ علماء کے باہمی تنازعوں ہی کا نتیجہ تھا کہ اکبر منحرف ہوگیا۔ یہ تجدید کا معاملہ کچھ علماء کے ساتھ مخصوص نہیں۔

اللہ تعالٰی کسی کو بھی چن سکتے ہیں (تذکرہ ابوالکلام ص ۲۳۹ مطبوعہ مکتبہ جدید ملاحظ فرمائیے) اُن کا ظہور کبھی امرار، وسلاطین میں سے ہوتا ہے اور کبھی اصحاب سلوک و طریقت میں سے۔ علمار کا طبقہ کبھی اس سے سرفراز نہیں گیا۔

جب ہم تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ علمار نے اپنا زیادہ وقت شرحوں کے لکھنے میں صرف کیا ہو۔ یا پھر حاشیئے لکھتے رہے۔ اور اگر فرصت مل گئی تو فتوؤں پر دستخط کرتے رہے۔ اور اگر کبھی انقلاب کی طرف نگاہ اٹھی تو سازشیں شروع کردیں۔ کبھی "ریشمی رومال گھوم رہے ہیں اور کہیں "روٹیاں"۔ مگر ان میں "بخت خاں" نہ پیدا ہوسکا۔ بہت جوش آیا تو جیل چلے گئے۔ گولی یا تلوار کے سامنے نہ آئے۔ جیل چلے گئے تو شہیدوں میں نام ہوگیا اور جیل جانے کو قربانی کی ایک اعلیٰ قسم ٹھہرالیا۔

بیچارے سیدھے سادھے مسلمانوں کو کیا پتہ کہ معتزلہ کون ہیں، یا قدریہ اور جبریہ کون ہیں؟ چکڑالوی کون ہیں اور بریلوی کون ہیں۔؟ پرویزی کون ہیں اور جماعت اسلامی کون ہیں؟ منکرِ حدیث کون ہیں اور اہل قرآن کون ہیں؟ مگر ان بیچارے سادہ لوحوں میں بھی شکوک ڈالدیئے کہیں رفع یدین پر جھگڑے کہیں آمین بالجہر پہ لڑائیاں! جب تک علمار نہ بتائیں کہ نماز اس طرح پڑھو کوئی نماز نہیں پڑھ سکتا، جب تک وہ امامت نہ کریں کوئی جماعت نہیں ہوسکتی اور جب تک وہ نکاح نہ پڑھوائیں کسی کی شادی ہی جائز نہیں۔ اللہ اکبر۔ کیا طبقہ علمار اسی لئے وجود میں لایا گیا تھا؟ تو پھر شاید صوفیار کرام نے سیدھا راستہ اختیار کیا کہ اس طبقہ سے علیحدہ ہوگئے۔ مذہب کو ایک گورکھ دھندا بناکر رکھ دیا ہے۔ کیا یہی ہے علمار کا کمال؟ یہ باریکیاں تو بیچارے عام مسلمانوں کی پیدا کردہ نہیں! میں سمجھتا ہوں کہ اس وقت جو غریب مسلمان اپنے مذہب سے بیگانہ ہوتا چلا جارہا ہے۔ نہیں، بلکہ ہوچکا ہے اس کی اور وجہ کوئی نہیں بس یہی ایک وجہ ہے کہ علمار نے علم دین اپنے لئے مخصوص کرلیا ہے (Specialisarim) اور مذہب اسلام برہمنوں کی طرح چند ایک ہستیوں میں مخصوص ہوکر رہ گیا ہے۔ میں تو اکثر سوچتا ہوں کہ اب تو یورپ، امریکہ، روس اور چین نے اسلام قبول کرنا ہے۔ علمار کی کون سی تفسیر اور اُن کی کونسی شرحیں کام آئیں گی اور کون سی فقہ کام آئے گی؟

وہ لوگ تو اگر اسلام سمجھتے ہیں تو عبداللہ یوسف علی یا محمد علی کے انگریزی ترجموں سے۔ کوئی اردو یا عربی تفسیر پڑھ کر تو وہ اسلام کو نہیں سمجھینگے۔ جہاں تک بیرون ممالک اسلامیہ میں تبلیغ کا تعلق ہے اس میں علمار کا حصہ صفر ہے۔ اور جس قسم کی تبلیغ یہ درون خانہ کر رہے ہیں اس سے روز بروز قوم میں انتشار بڑھتا چلا جاتا ہے۔ تذکرہ ابوالکلام کا ص ۲۸۶ پڑھ جایئے۔ آپکو اور بھی بھیانک تصویر نظر آئے گی ایک جگہ ابوالکلام کہتے ہیں کہ سانپ اور بچھو ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں مگر علمار کہیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ کچھ اسی قسم کے الفاظ ہیں۔ ابوالکلام تو یہاں تک لکھ گئے ہیں کہ تاتاریوں کو سب سے پہلی دعوت حنفی اور شافعی علمار نے ہی دی اور پھر جو ان حملوں کے دوران میں احادیث گھڑی گئیں اس کا کوئی حساب ہی نہیں۔ امام بخاری کو کئی لاکھ جعلی حدیثیں چھانٹنی پڑیں۔ تقلید عام ہو گئی، تحقیق مفقود اور اجتہاد قدغن!

تاریخ اسلام کے اندر جس قدر بھی مفید کام ہوا ہے وہ صوفیائے کرام اور مشائخ نے کیا ہے یا پھر حکمراں طبقہ نے یا حکمار اور مفکروں نے۔ علمار نے کوئی کام اسلام کو فائدہ پہونچانے کے لئے نہیں کیا۔ اور ان طبقۂ صوفیار اور مشائخ سے بھی کام اسی لئے بن آیا کہ انھوں نے علیحدگی اختیار کرلی تھی۔ اسی علیحدگی کی بنا پر جب طبقۂ علمار نے دیکھا کہ وہ اچھوتوں کی طرح علیحدہ کر دیئے گئے ہیں اُن میں ایک احساس کمتری پیدا ہو گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ طبقۂ علمار نے جمہور کے ساتھ تعاون چھوڑ دیا جو ایک ذہنی احتجاج تھا (Mental Protest)۔ اس سے جمہور کو سخت زک پہونچی۔ جنگوں سے بھی بہت ہلاکت ہوئی ہے مجھے اس کا اعتراف ہے۔ مگر یہ جنگیں ہر مرتبہ اُمّت محمّدیہ کے لئے مفید ثابت ہوئی۔

ع۔ اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد

جنگ ایک قانون قدرت ہے اس کے بغیر جدّ و جہد اور کائنات میں کانٹ چھانٹ نہیں ہوتی یہاں تنازع للبقار کا قانون جاری ہے جس سے بقائے اصلح ہوتی ہے یہ تنازع البقار علمار کے تنازعوں سے نیٹ نہیں سکتا۔ علمار نے جو جانیں گنوائی ہیں وہ بے کار گئی ہیں قوم کو اس سے مطلقاً کوئی فائدہ نہیں ہوا۔

آپ نے فرمایا ہے کہ جو علمار کا اختلاف ایمانداری سے کسی غرض کے بغیر ہوا بُرا نہیں اچھا ہے۔

بلکہ اسلام جیسے عالمگیر اور وسیع مذہب کے لئے ناگزیر ہے۔ میں کہتا ہوں یہ اختلاف "رحمت" نہیں مذہب اسلام کے لئے "زحمت" ہے۔ علماء کا اختلاف کبھی بھی بغیر غرض کے نہیں ہوا۔ جب ملک ابھی تقسیم نہیں ہوا تھا تو اس وقت بھی تھا اور اب جبکہ پاکستان بن گیا ہے تب بھی موجود ہے۔ ہم اس کا اثر اب بھی دیکھ رہے ہیں۔ حال ہی کا واقعہ ہے کہ پاکستان کے ایک نیک نیت صوفی خواجہ عبدالمجید معروف بہ پیر دیول شریف نے کوہ مری میں علماء کی ایک کانفرنس بلوائی تاکہ طبقۂ علماء کا اختلاف مٹا کر ان میں یکجہتی پیدا کی جائے کانفرنس سے واپسی پر مولانا احتشام الحق نے کانفرنس کے خلاف بیان دے دیا۔ ع

بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی است

اب کون ان کو سمجھائے کہ ایسی کانفرنسوں سے اور توقع ہی کیا ہو سکتی ہے۔ جہاں چند علماء اکٹھے ہو جائیں آپ یقین جانئے کہ قوم اس وقت مذہبی لحاظ سے ایک انتہائی خطرناک دور سے گذر رہی ہے۔ عیسائیت نے پورے زور سے اسلام پر حملہ شروع کر دیا ہے اور کروڑوں روپے خرچ کرتی چلی جا رہی ہے۔ یورپ اور امریکہ کے تمام عیسائی ممالک اس جدوجہد میں اکٹھے ہیں۔ مگر ہمارے علماء ہیں کہ ابھی تک اپنے ہی اختلافات میں اُلجھے بیٹھے ہیں۔ اور اس خطرہ سے کاملاً لاپرواہ ہیں۔ یہ کام (تبلیغ) اگر آپ کا نہیں تو پھر کس کا ہے؟ ان علماء کی نمازوں میں خلوص نہیں۔ ان کے پیچھے جو لوگ نماز پڑھتے ہیں وہ ایک بھیڑ اور انبوہ کی طرح ہیں جن میں جماعت کا رنگ مفقود ہے۔ ان کی نماز دوسروں کے لئے کیا روح پھونک سکتی ہے اور یہ مذہبی جذبہ کو کس طرح اُبھار سکتے ہیں۔ کاش یہ طبقہ علماء اس وقت بیدار ہو کر اس اہم فرض کو سرانجام دیں، ورنہ میری پیشین گوئی یاد رکھئے کہ خود یہ طبقۂ علماء عنقریب ناپید ہو جائے گا۔ طبقۂ علماء سے میری یہ گذارش ہے کہ ایک دس برس کے لئے وہ اپنے آپ کو تبلیغ میں مصروف رکھیں۔ مسلمانوں میں مذہب کو تازہ کریں اور اُن کو اس کی طرف رغبت دلائیں تاکہ مسلمانوں کا اخلاق درست ہو۔ پھر دیکھیں کہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا عروج کس طرح ہوتا ہے۔ حکومتوں کے کاموں میں دخل دینا بند کر دیں اللہ تعالےٰ کا مذہب اسلام سچا ہے اس میں بگاڑ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم نہیں تو کوئی اور قوم اس کے حلقہ کے اندر داخل ہوگی جو اس کی تجدید کرے گی۔ تجدید بہرحال ہو کر رہتی ہے اسے کوئی روک

نہیں سکتا۔ مملکتوں کے کاروبار کا راز حکمراں ہی جانتے ہیں۔ ع

رموز مملکت خویش خسرواں دانند

اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے طبقۂ علمار کو حکومت کا اہل نہیں بنایا ع

ہر کسے را بہر کارے ساختند

اس لئے انھیں تبلیغ کا کام کرکے قوم کے اخلاق کو سدھارنا چاہیئے۔ شراب خوری کو بند کرنے کے لئے جہاد کریں۔ رقص و سرود کی محفلیں بند کروائیں، صوم و صلواۃ کو جاری کروائیں۔ یقیناً حکومت ان کا یہ کہنا مانے گی۔ یہی ان کا تقسیم کار ہے اور اسی لئے طبقۂ علمار حکمراں طبقہ سے مختلف پیدا کیا گیا ہے مگر وہ اپنا اصل کام بھول گئے ہیں، وہ حکومت کے لئے پیدا نہیں کئے گئے' تبلیغ کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ اور نہ ہی مذہب کے اندر انتشار پھیلانے کے لئے۔

انسانیت کی حفاظت کے لئے سیاسی اقتدار (خلافت، حکومت) ایک لازمی امر ہے، مگر علمار اس کے لئے پیدا نہیں کئے گئے اور نہ ہی یہ اُن کے بس کی بات ہے۔ مگر یاد رہے کہ سلطانی، فقر کے بیشمار مقامات میں سے ایک مقام ہے اور چونکہ اس فقر میں علمار کو دخل نہیں اس لئے وہ اس نعمت سے سرفراز نہیں کئے گئے۔ اقبال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

کسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے — وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روح قرآنی
خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی — یہی مقام ہے کہتے ہیں جسکو سلطانی
یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار — اسی مقام سے آدم ہے ظلِ سبحانی

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار رضا لائبریری رامپور

۱۹۱۰ء (دسمبر کا پرچہ نہیں ملا)

مشاہدات زنداں (جنوری تا نومبر) - از حسرت

ادبی مضامین :- ظفر دہلوی (جنوری)، ذوق دہلوی (فروری)، مذاق بدایونی (مارچ)، نوا بدایونی (اپریل)؛- انور دہلوی (مئی)؛ تنویر دہلوی (جون)، معروف دہلوی (جولائی) میرزا علی لطف (اگست)؛ عبد اللہ خاں مہر لکھنوی (ستمبر)؛ عبد اللہ خاں مہر کی شاعری (اکتوبر) عبد الحیٔ تاباں (اکتوبر)؛ مرزا مچھو بیگ عاشق لکھنوی (نومبر) - از حسرت

انیس کا ابتدائی اور انتہائی کلام، از شوکت بلگرامی (جون)

امیر کا ابتدائی اور انتہائی کلام از شوکت بلگرامی (نومبر)

دیوانِ تعشق مرحوم۔ از احسن اللہ خاں ثاقب (فروری)

تنباکو یا تمباکو۔ از سید اکبر حسین جج الہ آبادی (ستمبر)

ضمیموں میں :-

انتخاب دیوان :- اثر عظیم آبادی، ولی دکنی - فراسو - واجد علی شاہ اختر - قادر بخش صابر - درد - انشا - شاکی میرٹھی - مثنوی اسرار محبت از نواب محبت خاں -

سیاسی - متفرقات :-

اپنے اہلِ وطن کے نام - از بابو آر بندھو گھوش

سنیاسی اور پالیٹکس [خواجہ حسن نظامی نے گھوش پر خونی درویش کے عنوان سے سخت تنقید کی تھی ۔ یہ مضمون اسی کے جواب میں حسرت نے لکھا ہے]

سوامی شوانند [ایک دہشت پسند جن سے جیل میں ملاقات ہوئی فرنگی جیلخانوں میں کالے اور گورے کی تمیز ۔]

ہندوستان کے پولیٹیکل قیدی ۔

بابو آربندو گھوش

قومیت اور خود داری ۔ از الطاف الرحمن قدوائی

(اخبار) " ہندوستان " لاہور کے ، آربندو گھوش اور ضیاء الحق ایڈیٹر پیشوا پر سفیہانہ حملے ۔

شعرا میں قابلِ ذکر یہ ہیں ۔

وفا رام پوری ، دلگیر اکبرآبادی ، دیوانہ گورکھپوری ، نیاز فتحپوری ، عرش گیاوی ، شوکت بلگرامی ، شفق عماد پوری ، ضامن کنتوری ، شاہ عبدالعلیم آسی سکندرپوری ، اسمٰعیل میرٹھی احسن مارہروی اور امام نوشہروی

۱۰ ۱۹ء کے اُردوئے معلیٰ کے ذریعہ مندرجہ ذیل کتابوں اور رسالوں کا علم تنقید یا اشتہار کے ذریعہ ہوتا ہے ۔

کتابیں :۔ خطوط امیر مینائی مرتبہ احسن اللہ خاں ثاقب (زیر طبع)

قدیم ہندستان کی تہذیب ۔ از ۔ آر این دت ۔ مترجمہ ولایت احمد ۔

دیوان رضا علی وحشت ۔ خمخانۂ جاوید از لاسری رام (پہلی جلد)

دیوان غالب طبع ثانی مع شرح حسرت (جنوری ۱۹۱۰ء)

رپورٹ اردو ، بمبئی کانگریس ، کلکتہ کانگریس ۔ بنارس کانگریس ۔

مختار اشعار (میر کا انتخاب) از عماد الملک بلگرامی ۔

تذکیر و تانیث ، از جلیل مانکپوری (سات ہزار الفاظ)

کلیات رضوان مراد آبادی۔ تاج سخن (جلیل مانکپوری)
معجزۂ محبت (ناول) مترجمہ اکبر علی ایڈیٹر صحیفہ حیدرآباد
غنچۂ نوبہار: مجموعہ رباعیات شفق عماد پوری
اخبار و رسالے:۔
رسالہ اولڈ بوائے بنارس (ستمبر ۱۹۱۰ء سے شروع)
رسالہ صبح امید میسور (تین سال سے جاری ہے)
رسالہ نظام المشائخ دہلی (جولائی ۱۹۰۹ء سے شروع)
رسالہ صلائے عام، دہلی، مدیر: میر ناصر علی
رسالہ ادیب الہ آباد۔ مدیر نوبت رائے نظر (آغاز ۱۹۱۰ء سے شروع)
رسالہ دلگداز لکھنؤ (جنوری ۱۹۱۰ء سے تصاویر کا اضافہ)
رسالہ لسان العصر، لکھنؤ، مدیر قاضی تلمذ حسین (دو نمبر نکل چکے ہیں)
رسالہ خلاصہ، علی گڑھ (دسمبر ۱۹۰۹ء سے شروع) (رسالوں سے انتخابات شائع کرنا اس کا مقصد ہے) ایڈیٹر عبدالسلام
اخبار نیّر اعظم مراد آباد (پرانا اور وقیع اخبار) ایڈیٹر الیس ابن علی۔
اخبار دہلی گزٹ (جاری)
رسالہ "پنجاب ریویو" ایڈیٹر ظفر علی خاں (جاری)
اخبار "مشرق" گورکھپور۔ زیر نگرانی حکیم برہم (جاری)
رسالہ "عصمت" دہلی۔ ایڈیٹر محمد عبدالراشد الخیری (جاری)
رسالہ "استبصار" رائے بریلی (فروری سے شروع)۔ "رسالہ زبان دہلی" خود اردوئے معلیٰ کا اشتہار اس طرح چھپا تھا:۔
"رسالہ اردوئے معلیٰ، علیگڈھ: سلسلہ جدید از اکتوبر ۱۹۰۹ء ایڈیٹر فضل الحسن

حسرت موہانی بی اے۔ مقاصد ضروری:-
(منجملہ دیگر مقاصد) لٹریچر و پالٹیکس۔ قیمت سالانہ مع محصول ڈاک صرف عہ
نوٹ:- اردوئے معلیٰ کے ساتھ بطور ضمیمہ ہر ماہ اساتذہ قدیم و جدید کے دواوین میں سے ایک کا انتخاب شائع ہوتا ہے۔ رسالہ کی قیمت مع دواوین عـــہ سالانہ مع محصول ہے۔

۱۹۱۱ء (جلد ۱۲)

جنوری:- حکیم غلام مولیٰ قلق دہلوی۔
مشاہداتِ زنداں (آخری نمبر)
کنور عبدالغفور خاں مرحوم

فروری:- سلسلہ شاہ حاتم (ہر شاعر کے نام، فہرست تصانیف، مطبوعہ یا غیر مطبوعہ کی تفصیل: حسرت دور اقبال تک)

نوح ناروی (ولادت ۱۸۷۹ء)

کتابیں:- مکتوباتِ امیر، مرتبہ ثاقب پر ابیر احمد علوی کی تنقید۔ تقطیع ۱۸×۲۲۔
کلیاتِ اسمٰعیل (تقطیع ۲۰×۲۶) حجم ۳۷۶ صفحے) پر حسرت کا تبصرہ

مارچ:- شاگردانِ سودا

اپریل:- شاگردانِ قائم
مکتوباتِ امیر و موازنۂ امیر و داغ۔ تنقید از حسرت
نامہ اخگر (جلال، بحر اور دربار رام پور پر) از شمشیر بہادر اخگر

مئی کا پرچہ غائب ہے۔

جون:- ظہیر دہلوی (۱۸۲۵ء تا ۱۹۱۱ء)
مرحوم منشی امیر اللہ تسلیم (عرش گیاوی کا نوٹ ہے کہ ۲۸ مئی ۱۹۱۱ء کو انتقال ہوا)
انتخاب دیوان نظم طباطبائی۔

تنقید کتب کی ذیل ہیں ۔

جامِ سرور ۔یعنی مرحوم سرورجہان آبادی کی نظموں کا مجموعہ ۔ کلام فیروز امرتسری سابق اڈیٹر رسالہ مسیحا و ایشیا کی ۴۴ نظموں کا مجموعہ" (ہمارے نزدیک پنجاب کے شاعروں میں اقبال وظفر علی خاں کے بعد از روئے انصاف فیروز سے پہلے اور کسی کا نام نہیں لیا جاسکتا ")

——— جنوری کے پرچے میں دیوانِ وحشت کا اشتہار ہے جس میں حالی ۔شبلی ۔ظہیر دہلوی شوق قدوائی، اثر عظیم آبادی ۔نظم طبا طبائی اور ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ایم اے پی ایچ اوڈی ۔ بیرسٹر ایٹ لا کی رائیں بھی درج ہیں ۔اقبال نے لکھا ہے ۔

" آپ کی مضمون آفرینی اور ترکیبوں کی چستی قابل داد ہے ۔ فارسی کلام بھی آپ کی طباعی کا نمونہ ہے ۔ شعر کا بڑا خاصہ یہ ہے کہ ایک مستقل اثر پڑھنے والے کے دل پر چھوڑ جائے سو یہ بات آپ کے کلام میں بدرجہ اتم موجود ہے "

جولائی :- (جلد بارہ ۱۲ ۔ نمبر سات ۷)

تسلیم لکھنوی :- از حسرت موہانی ۔

ادب الکاتب والشاعر ۱ : ترکیبِ الفاظ از سید علی حیدر طبا طبائی ۔

اڈیٹوریل نوٹس :- جرمنی پین اسلامزم اور مصر : مصر میں لارڈ کچنر کا تقرر (حسرت کی سخت تنقید)

کتابیں اور رسالے :-

الفرائض : از محبوب الرحمٰن ۔کلیم ۔ علی گڈھ (مسلمانوں کے قانونِ وراثت پر)

انشائے اردو یعنی مجموعہ خطوط بنام حضرتِ قیصر اڈیٹر الحجاب :

خمخانۂ سرور

مولانا حالی کی شرح اشعار غالب پر پنڈت کشن لال کی تنقید ۔

رسالہ تمدن دہلی (زیر اہتمام مولوی عبدالراشد الخیری)

رسالہ صبحِ امید امرتسر ۔

ایجوکیشنل میگزین، غازی پور : اور

کلام الفوق ("حضرت اکبرالہ آبادی نے اُن کے بعض اشعار کی اپنے ریویو میں بہت کچھ تعریف کی ہے۔ شعرائے پنجاب کی فہرست میں اقبال، ظفر، فیروز، بسمل (ہوشیار پوری) اور پروفیسر ولی محمد ولی کے بعد ناظر۔ اعجاز، فوق ہی کے نام درج کیے جائیں گے۔)

اگست : تسلیم کی شاعری ۱ از حسرت موہانی

ادب الکاتب والشاعر ۲ از طباطبائی۔

تنقید کتب کے ذیل میں۔ امیراللہ تسلیم کے تیسرے دیوان، دفتر خیال اشاعت رام پور کا ذکر

ستمبر۔ تسلیم کی شاعری ۳

اُردو زبان کے قدیم گلدستے، نمبرا

گلدستۂ شعراء، ضمیمۂ انوارالاخبار، لکھنؤ، ۱۸۷۴ء

گلکدۂ ریاض، خیرآبادی ۱۸۷۹ء، پیامِ یار، لکھنؤ ۱۸۸۳ء

تحفۂ عشاق لکھنؤ ۱۸۸۴ء - کرشمۂ دلبر خیرآباد ۱۸۸۵ء

ریاض سخن مرادآباد، ۱۸۸۵ء، دامن گلچیں، ۱۸۸۵ء

نغمۂ بہار لکھنؤ ۱۸۸۶ء - گلدستۂ کیف اناؤ۔ ۱۸۸۹ء

دامنِ بہار آگرہ ۱۸۹۲ء - گلچیں لکھنؤ، ۱۸۹۲ء

انتخاب لکھنؤ، ۱۸۹۳ء - تصویر عالم لکھنؤ ۱۸۹۶ء ریاض سخن۔ مارہرہ ۱۸۹۶ء

خدنگ نظر لکھنؤ ۱۸۹۷ء، (فتنہ۔ عطر فتنہ، ۱۸۸۵ء) معیار لکھنؤ ۱۸۹۷ء

—— تنقید رسائل کے ذیل میں لکھا ہے "ادیب" سے نوبت رائے نظر الگ ہو گئے ہیں نئے ایڈیٹر پیارے لال شاکر میرٹھی ہیں۔

انتخاب دیوان طاہر فرخ آبادی۔

اکتوبر نمبر نہیں ملا۔

نومبر:۔ شاگردانِ تسلیم ؁ : فخر الدین خیالی رائے بریلوی۔

رسم پردہ اور اس کی حقیقت :۔ ماخوذ از کتاب تحریر المرأۃ ، قاسم امین بیک مصری۔

(یہ قابلِ ذکر ہے کہ چند سال پیشتر الندوہ میں ابوالکلام آزاد ؔ اسی کتاب کے رد میں لکھی گئی کتاب المرأۃ المسلمہ پر تفصیلی تحسینی تبصرہ کر چکے ہیں)

انتخاب دیوان بینے صاحب ، مشتاق لکھنوی

مسلمانوں پر جنگ اٹلی و ٹرکی کا اثر اور اس سے مسلمین و ہنود ہندستان کے فائدہ اٹھانے کا امکان : خواجہ حسن نظامی کی فرمائش پر حسرت کا ایک نوٹ۔

دسمبر:۔ عرش گیاوی " تذکرہ

ادب الکاتب والشاعر نمبر ۳ خزم کیا ہے ۔ از طباطبائی۔

مروجہ پردہ کا شرعی ثبوت : ماخوذ از رسالہ النجم لکھنؤ۔

۱۹۱۲ء :۔

جنوری • حاذق رام پوری • ادب الکاتب والشاعر نمبر ۵ • دنیائے اسلام اور دول یورپ • انتخاب شاد عظیم آبادی

فروری کے شمارے میں : • احسن مارہروی • ادب الکاتب نمبر ۶ ، • مسلم گزٹ (سلیم کی ادارت میں جنوری ۱۹۱۲ء میں نکلا)

اپریل :۔ بے خود بدایونی (از اڈیٹر)

ادب الکاتب والشاعر نمبر ۷

ایک بہادر اپنے نوجوان بیٹوں کی قبر پر۔ ماخوذ از فتنہ۔

اردو زبان کے قدیم گلدستے :۔

گلدستۂ نتیجۂ سخن کلکتہ (اس میں اکثر ریاست حیدر آباد کے نظم و نسق کی دلچسپ کیفیت اور وائسرایانِ ہند کے خیر مقدم کے علاوہ کبھی کبھی بعض رؤسا و مشاہیر کے

مختصر حالات مع اُن کی تصویروں کے شائع ہوتے تھے)

نتیجۂ سخن سے بعض غزلیں نقل کی گئی ہیں جن میں خواجہ قمر الدین راقم اور احمد مرزا خاں آگاہ شاگرد غالب کی غزلیں قابلِ ذکر ہیں۔ حصّۂ نثر سے " لارڈ رپن کو دیسی اخباروں کی طرف سے ورنیکلر پریس کی تنسیخ کے سلسلہ میں جو ایڈریس دیا گیا تھا اس کے سلسلہ کی ساری کارروائی کی روداد نقل کی گئی ہے اس کی ہمارے لئے اس لحاظ سے اہمیت ہے کہ اُس کے آخر میں اور کہیں کہیں بیچ بیچ میں اخباروں کے نام درج ہیں۔ جس سے عہدِ رپن میں ہندوستان کے اخبارات کا علم ہو جاتا ہے وہ اخبار مندرجہ ذیل ہیں :۔

بنگال۔ بہار اور اڑیسہ :۔

بھارت متر' کلکتہ۔ اسلام' کلکتہ۔ انڈین ریکو' کلکتہ۔ پرجا بندھو' چندر نگر۔ مسلمان بندھو کلکتہ۔ سنجیی' کلکتہ۔ دار السلطنت کلکتہ۔ میدنی' میدنی پور۔ ہندی سماچار' بھاگل پور۔ انڈین نیشن' کلکتہ۔ پترکا' بہرم پور۔ سماچار' کلکتہ۔ ڈھاکہ پرکاش۔ گوہر' کلکتہ۔ سلہٹ پرکاش۔ سوراکبھی' کلکتہ۔ انگل درپن بلاسر۔ اردو گائیڈ' کلکتہ۔ سدھنکا' کلکتہ۔ گوپال بہار' کلکتہ۔ گلدستہ نتیجہ سخن کلکتہ۔

ممالک مغربی و شمالی اودھ :۔

بھاجیلکا' کانپور۔ جلوہ طور میرٹھ۔ نور الانوار' کانپور۔ طوطی ہند میرٹھ۔ مس الہ آباد۔ بھارت اندو بندرابن۔ آریہ درپن' بہار پور' بھارتیہ بندھو' علی گڑھ۔ الموڑہ اخبار۔ سودا سایر تاریک' فرخ آباد۔ بھارت دھورک' الموڑہ۔ نسیم ہند' فتحپور ہندوستھان' لکھنؤ۔ بھارت جیون' بنارس۔ بھالنکر پرکاش' لکھنؤ۔ کاشی سماچار بنارس۔ اودھ اخبار' لکھنؤ۔ ہریش چندرکا' بنارس۔ انوار الاخبار' لکھنؤ۔ پبلک اوپنین' بنارس۔ نسیم' آگرہ۔ این۔ ڈبلو۔ نیوز' بنارس۔ آگرہ اخبار۔ وقائع عالم غازی پور۔

(باقی)

جدید ترکی ادب میں معاشرتی موضوعات

ترجمہ از جناب محمود الحسن صاحب ایم، اے (فائنل) مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

(۳)

اس بے تکلف اور تجرباتی Approach کو آدمی کی آزادی اور پابندیوں سے متعلق اخلاقی وسیاسی فلسفہ سے جوڑ دیا گیا ہے۔ پس اس کو بھرپور زندگی گذارنے کا حق ہے یہ بھرپور زندگی اسی وقت ہوگی جب دماغ کی زندگی کو جوگیانہ طور پر جسمانی زندگی سے علیحدہ کر دیا جائے، وہ آزادی جو قوانین نے عطا کی ہے اس سے لطف اندوزی بغیر روح کی اندرونی آزادی کے ناممکن ہو۔ مزید براں ایک شخص کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی زندگی کی راہ خود متعین کرے اور اس پر یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس حق کو اپنے پڑوسی کے لئے تسلیم کرے، لہٰذا اگر اس نئے تصور کے اشاعت کی راہ میں کچھ مخالفانہ رکاوٹیں ہیں تو انھیں جلد از جلد قلع قمع کر دینا چاہیئے۔ کسی کے پڑوسی کو ان پس ماندہ رکھنے والی چیزوں سے آزاد کرانا جس نے اس کو جکڑ رکھا ہے۔ ذہین طبقہ کی اخلاقی ذمہ داری ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ترکی میں ادیبوں کی بڑی جماعت خاص طور پر وہ جنھوں نے دیہاتی اداروں میں تعلیم پائی ہے، جہالت و تاریک پسندی کے مسلک کے خلاف برسر پیکار ہیں۔ کیونکہ یہی بنیادی قوت ہو جو ترک گاؤں کی پستی کی ذمہ دار ہو اور اس جہالت کی ذمہ دار ہو جو پر اسرار قوتوں اور تقدیر پرستی پر عقیدہ کو اور زیادہ طویل کرتی ہے۔ کسانوں کی زندگی پر عقائد اور اقدار کا ایک پیچیدہ نظام مسلط ہو یہ چیزیں کچھ تو اناطولیہ کی غیر مہذب تہذیب سے تعلق رکھتی ہیں اور کچھ ترک اپنے ساتھ وسط ایشیا سے لائے تھے۔ چنانچہ اسلام قبول کرنے کے بعد بھی ان کے اندر موجود ہیں۔ محموت مکال کی کتاب Master of the Country ان متعدد کتابوں میں سے ایک ہو جو اس موضوع پر لکھی گئی ہو۔

Hocas اور بوڑھی عورتیں گاؤں میں جہالت کی بنا پر آج بھی جادو کی طرح اثر انگیز

درماں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ صورتِ حال اس لئے بھی باقی ہے کہ گاؤں میں جدید طریقۂ علاج اور ڈاکٹروں کی کمی ہے۔ محوت نگمار کی مختصر کہانیوں کا مجموعہ "غم کا کنواں" The well of Sorrow اس حقیقت کو بڑی وضاحت سے بیان کرتی ہے کہ میڈیکل آسانیوں کی کمی مایوس کسانوں کو مجبور کرتی ہے کہ وہ تمام غیر صحت مندانہ دوائیں استعمال کریں جس سے کسانوں کی حالت اور زیادہ خراب ہو جاتی ہے۔

اندھی تقلید اور جبریت سماجی نظام کے غیر متغیر ہونے کے عقیدہ کو اور مضبوط کرتی ہے، کچھ لوگ، خاص طور پر زمیندار جو اس صورتِ حال سے ذاتی فائدہ اٹھاتے ہیں مدرس، جو روشن خیالی کا نمائندہ ہوتا ہے، اس کی مخالفت کرتے ہیں اور امام وغیرہ کی حمایت کرتے ہیں کیونکہ یہ مذہب اور روایت پر حالتِ موجودہ کو برقرار رکھنے کے لئے بھروسہ رکھتے ہیں، دوسرا گروہ، جو مذہبی معاملات پر گہری نظر رکھنے کا دعویٰ باطل رکھتا ہے، وہ اطاعت اور موجودہ حالت پر قانع رہنے کی تبلیغ کرتا ہے۔ لیکن ایسے لوگ اپنے دنیاوی فائدے سے نہیں چوکتے۔ وہ عوام کو مذہبی معلومات بہم پہونچاتے کے صلہ میں مادی فوائد حاصل کرتے ہیں۔ ان موقع پرستوں میں کچھ لوگ یقیناً شہر کے کسی نہ کسی مذہبی فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا کام اپنے گروہوں کے لئے شاگرد بھرتی کرنا ہوتا ہے۔ موجودہ حالات کو باقی رکھنے میں اور کسانوں کے اندر عمل اور فکر کی خواہش ختم کرنے کی غرض سے، یہ مذہبی ایجنٹ انسانی وجود کو مزرع آخرت سے تشبیہ دیتے ہیں جس میں زندگی بھر فصل اگانے کے بعد دوسری دنیا میں اُسے کاٹنے کا موقع ملے گا اس لئے آدمی جو کچھ کر سکتا ہے اسے عبادت، اطاعت، دنیاوی لذات سے کنارہ کش ہو کر زندگی گذارنی چاہیئے

سعید مری جو ۱۹۰۹ء کے ردعمل کو ابھارنے والوں میں ہے اور Light Spreaden فرقہ کا بانی ہے اس بات کی تبلیغ کرتا ہے کہ ترک دنیا ہی بہشت تک لیجانے کا واحد راستہ ہے۔ اس نے اپنے خیالات کو بارہ کہانیوں پر مشتمل ایک کتاب "چھوٹی چیزیں" میں پیش کیا ہے۔ یہ کتاب ۱۹۵۸ء میں شائع ہوئی ہے۔ ان کہانیوں میں دو آدمیوں کا مسلسل ذکر ہے۔ یہ دونوں دنیاوی ترغیبات کا شکار ہیں۔ ایک جو اس سے مغلوب ہو گیا، وہ گم کردہ راہ ہے۔ دوسرا جس نے ترک لذات اختیار کیا اس نے نجات پائی۔ اس زندگی کے خاتمہ پر وہ شخص جس نے مذہبی تعلیمات کی اطاعت کی وہ جنت کی غیر مختتم لذتوں سے آشنا

ہوگا۔ یہ بہشت ان تمام مادی لذتوں سے آباد ہے جس کا ذکر "محمدی کتاب" میں مذکور ہے۔ اس لئے دنیا کی چند نامکمل چیزوں کے لئے انھیں کیوں قربان کیا جائے۔ اس جنت کی ایک حسین تصویر کسانوں کے سامنے فاکر باکرت اپنی ناول "اشتیاق" میں پیش کرتا ہے۔ یہ ناول نگار تاریک خیال کا سخت مخالف ہے، ایک چھوٹے سے قصبے کے واعظ کی زبان سے یوں بیان کرتا ہے۔

"ہم سب مرجائیں گے اور دفن کر دیئے جائیں گے، ہم میں سے کوئی بھی تاریک سوراخ میں داخل ہونے سے نہیں بچ سکتا۔ میرے دوستو وہاں ہر چیز بدلی ہوگی .... اس دنیا میں صبر سے کام لو حقیقی صبر سے۔ چوں چرا میں اپنے آپ کو مت ڈالو، کل وہاں غریب مالدار ہوں گے اور دولتمند غریب، تم آج کے مالداروں کو آنے والی دنیا میں غلام بنا سکوگے، وہ تمہارے لئے گدھے کی طرح کام کریں گے اس کے علاوہ وہ تمہیں حوروں سے زیادہ خوبصورت بیویاں ملیں گی۔ تمہارے لئے طاؤس کے پر والے گدّے ہونگے اور باریک ریشم کی چادریں۔ تمہاری زنانش پر خیمے، ان کے اندر حیرت میں ڈالنے والی خوشبو ہوگی۔ تمہاری بیویوں کے چہرے گلاب کی طرح سرخ و روشن ہونگے، ہر چیز مچھلی کی طرح صاف ہوگی۔ تمہارے لئے ریڈیو فراہم کیا جائے گا۔ تم ایسے فارم کے مالک ہوگے جس کی تم نے اس دنیا میں خواہش کی تھی۔ ان فارموں میں ملازمین کام کریں گے۔ تمہارے لئے وہاں میوے اور نارنگی کی جھاڑیاں ہونگی۔ تمہارے انار انتہائی تازہ ہونگے۔ تمہارے انجیر کا ایک دانہ ہزاروں انجیر پیدا کریگا .... ہر وہ چیز جس کی اس دنیا میں تم نے آرزو کی اور نہیں ملی بہشت میں تمہارے ہاتھ چومے گی۔" ۲

لیکن یہ تمام پیچھے لے جانے والی قوتیں کسانوں کو ان کی ابتدائی غیر مہذب حالت پر برقرار رکھنے میں ناکام ہیں۔ یہ کسان آہستہ آہستہ تاریک خیالی کی دنیا سے نکل رہے ہیں۔ چنانچہ بہت سی مثالیں ایسی ملتی ہیں وہ ان باہر والوں پر جنھیں یہ امید ہوتی ہے کہ یہ کسان اب بھی اپنے روایاتی عقائد سے چمٹے ہونگے، ہنستے ہیں۔ ۷

بیسویں صدی کی ٹیکنالوجی نے گاؤں کی روایاتی طرز زندگی میں حیرت انگیز تبدیلی پیدا کر دی ہے

وہ اثرات جنھیں چالیس ہزار ٹریکٹروں نے ۱۹۴۹ سے ترکی میں پیدا کیے ہیں۔ ان کا بیان کمال بلبار کی کہانیوں کے مجموعے "گلابی بھیڑیے" طالب آپیدن کی ناول " زرد ٹریکٹر" اور یاسر کمال کی انعام یافتہ کہانیوں کے مجموعے Chukur our lowgimy میں بڑی کامیابی سے بیان کیے گئے ہیں۔
ترک گاؤں کی زندگی، کسانوں کی نفسیات اور عادات کی تصویر کشی آپیدن کی ناول میں بڑی خوبی سے کی گئی ہے آپیدن، دیہاتی زندگی کا اعلیٰ طور پر مشاہدہ کرنے والا ہے۔ ناول کے ہیرو کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ٹریکٹر چار بنیادی اسباب کی بنا پر کسانوں میں دلچسپی پیدا کرتا ہے۔ یہ بہت تیز اور مستعدی سے کام کرتا ہے۔ اس کی ملکیت وقار کو بڑھاتی ہے، اس سے کمائی میں اضافہ ہوتا ہے، اس کے چلانے سے خصوصی کمال پیدا ہوتا ہے پرانے طریقے کسانوں کو ٹریکٹر استعمال کرنے سے نہیں روکتے بلکہ اس میں روپے کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے ناول کے اندر تذبذب میں گرفتار کسان بالآخر ٹریکٹر اپنے لڑکے اور ایک رشتہ دار کی رائے پر خرید لیتا ہے اس کا لڑکا اُستاذ اور جدید ذہنیت کا حامل تھا اور رشتہ دار شہر سے تعلق رکھتا تھا۔ اس نے ضروری امداد بھی بہم پہونچائی، دوسرے اور بھی ٹریکٹر گاؤں میں آئے کیونکہ جب ایک بار اس کے فوائد کسان سمجھ لیتا ہے تو پھر جانور اور زمین تک بیچ کر مشین خریدتا ہے۔
جدید مشینی کاشت کے اثرات کو، یاسر کمال کی کہانیوں میں زیادہ حقیقت پسندانہ طور پر بیان کیا گیا ہے کیونکہ چوکورووا کے پورے علاقہ کو اس نے بذاتِ خود دیکھا تھا۔ اس علاقہ میں درآمدی ٹریکٹروں کا پندرہ فیصدی استعمال کیا گیا۔ یہ علاقہ مسلسل سماجی و معاشی تبدیلیوں کا نشانہ رہا ہے۔ اس کی ابتدا انیسویں صدی سے ہوئی کیونکہ یہاں خام مواد کافی مقدار میں پیدا ہوتا تھا، خاص طور پر روئی، اور اسی وقت سے بڑے پیمانہ پر اس کا استحصال ہوتا رہا ہے۔ ۹
چوکورووا کی تکلیف دہ تاریخ کے آخری ایکٹ میں ٹریکٹر نے بہت اہم حصہ لیا۔ فی الواقع زمین کا ہر ہر ٹکڑا زیرِ کاشت لے آیا گیا اور اس علاقہ کے خانہ بدوش جو سکونت اختیار نہ کرنے پر فخر کرتے تھے اب انھیں پھرنے کی جگہ بھی نہ تھی۔ انھوں نے آباد ہونے کے لئے زمین کا مطالبہ کیا مگر زمین ہی کہاں تھی ٹریکٹر تمام زمین پر قبضہ کر چکے تھے۔ بٹائی پر بونے والے اور موسمی مزدور، جن کی جگہ مشین نے لے لی تھی وہ ٹریکٹر کو

اپنا دشمن سمجھنے لگے، کچھ نے تو انجن میں ریت ڈالکر خراب کر دینا چاہا، مگر آخر کار یہ جان کر کہ زمین کی کمی دراصل مصیبت کی اصلی وجہ ہے نہ کہ ٹریکٹر، وہ اس سے باز آ گئے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص زمین رکھتا ہے تو ٹریکٹر اس کا ساتھی اور دوست ہو جو لوگ خوش قسمتی سے زمین رکھتے تھے وہ اس قدر شائق ہو گئے کہ اسے پھولوں اور رنگین کاغذ سے سجاتے تھے اور اپنے دن اسی کے پاس گذارتے تھے۔

ٹریکٹروں کی کثرت اور فروخت کی آسانی نے مالدار کسانوں کو اس قابل بنا دیا کہ وہ متعدد ٹریکٹر کے مالک ہو گئے۔ کبھی کبھی ٹریکٹر انتقال سامان کے لئے بھی استعمال کئے جانے لگے، بطور تفریح ٹریکٹر کے دوڑانے کا مقابلہ منعقد ہونے لگا۔

یا سر کمال، مشینی کاشتکاری نے جنوب مشرق کے زمینداروں اور لگانداروں کے درمیان پرانے رشتہ کو کس طرح آزمائش میں ڈال دیا تھا اس کو بڑی خوبی سے بیان کرتا ہے، اس علاقہ میں زمینی تعلقات قرابتدارانہ بندھنوں سے جڑے تھے۔ اس علاقہ میں زمیندار اور مزدور ایک ہی سماجی گروہ سے تعلق رکھتے تھے لگان دار کسان اپنے زمین دار کے لئے کام کرتا ہے جیسے وہ اسی خاندان کا فرد ہو۔ اس کے بدلے وہ معاشی امداد اور مخصوص رعایتیں حاصل کرتا ہے، اس طرح زمیندار اگرچہ وہ ٹریکٹر خریدتا ہے پھر بھی لگان داروں سے زمین نہیں چھینتا کیونکہ وہ اخلاقی طور پر ان کا لحاظ کرنے پر مجبور رہتا ہے۔ یہ سلوک زمینداروں سے کسانوں کے تعلق میں مضبوطی پیدا کرتا ہے۔ اس لئے بھی کہ انھیں اپنی زمینوں پر ملکیت حاصل رہتی ہے۔ اس کے بالمقابل دوسری جگہوں پر جہاں بٹائی پر کھیت جوتنے والے کسانوں کے زمینداروں سے تعلقات محض معاشی مفاد میں تھے، بہت جلد وہ بیکار ہو گئے کیونکہ اس سے نقصان ہوا۔

دیہاتیوں کا زمین پر غیر معمولی انحصار اور اس کے حصول کی کشمکش، نیز اپنی ملکیت کی حفاظت لالچی زمینداروں سے معاشی آزادی کا خیال، یہ رجحانات عوامی ادب کے لئے مسلسل محرک کا کام دیتے رہے Bad man عوامی ادب کا علامتی ہیرو ہے جو زمین کی ملکیت کے لئے جدوجہد کو ڈرامائی انداز دیتا ہے اس کو عام طور پر شریف آدمی کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے جو زمینداروں یا سرکاری افسروں کے مظالم کو روکنے میں ناکام ہوتا ہے۔ چنانچہ پہاڑوں میں جا کر یہاں اپنے تصور عدل کو عملی

شکل دیتا اور کسانوں کی مدد کرتا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ گورنمنٹ اپنے قانون وطاقت کو پورے ملک میں مساوی بنیادوں پر نافذ کرنے میں ناکام ہے یعنی جاگیردارانہ نظام کو دبانے میں مجبور اور بے بس ہے اور جو قزاقیت کو اُبھرنے کا موقع دیتی ہے ' ایک نئے قسم اور نئے تصور کا حامل Bad man کمال طاہر کی ناول "The vain cut road' اور خاص طور پر یاسرکمال کی انعام یافتہ ناول "Memed the thin" میں نظر آتا ہے۔ موخرالذکر ناول اپنی اسٹائل اور عوامی کہانی کے ماحول کے اعتبار سے جس میں پلاٹ تیار ہوا ہو خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ ۱۲

اس قسم کا ادب زمینداروں اور کسانوں کے رشتوں کے قریب ترین پہلوؤں کی عکاسی کرتا ہے زمیندار گاؤں کا قادر مطلق معلوم ہوتا ہے۔ کسان اس کے ساتھ جس قسم کا رویہ رکھتے ہیں اس کے مطابق وہ انھیں سزا یا جزا دیتا ہے۔ زمینداروں کی ذاتی زندگی میں دخل انداز ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ اس بات کا بھی فیصلہ کرتا ہے کہ کون کس سے اور کس وقت شادی کرے۔ عدالتوں میں کسانوں کو اپنی مرضی کے مطابق گواہی دلواتا ہے اس میں یہ صلاحیت ہوتی ہو کہ سرکشی کو دبانے کے لئے قانون کی مدد لے' اس کی طاقت کا ذریعہ وہ ملکیت ہو جو گاؤں کی بیشتر زمین پر اسے حاصل ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے دیہاتی مستقل طور پر اس کے ممنون اور اس پر منحصر ہوتے ہیں۔ (باقی)

ادبیات

غزل

جناب الم مظفرنگری

ارادے کیا ہیں اب کے نوبہار جلوہ پرور کے / کہ ہولی کھیلتی ہے رنگ و بو میں بجلیاں بھر کے

محبت نے بڑھائے حوصلے یوں قلبِ مضطر کے / سہارے مل گئے ذوقِ خودی کو زندگی بھر کے

کہاں ہونگے خدا معلوم یہ سیراب جی بھر کے / کہ پیاسے ہیں لبِ کوثر بھی تشنہ آبِ خنجر کے

سما جاتے ہیں دل ہی میں امنڈ کر دل سے اشکِ غم / یونہی خود بڑھ کے گھٹ جاتے ہیں طوفاں دیدۂ تر کے

خدا شاہد کہ یہ صبح گلستاں صبح جنت ہے / چھلکتے ہیں گل و لالہ میں جلوے جام کوثر کے

ڈبونے کے لئے ہر سمت سے کرتی ہے جو حملے / بڑھاتی ہے وہ ہیں موجِ رواں دم خم شناور کے

بذوقِ خودروی جو اپنی منزل ڈھونڈ لیتے ہیں / کبھی ممنونِ احساں وہ نہیں ہوتے ہیں رہبر کے

شفق کے پردۂ رنگیں سے ہونے کو ہیں بے پردہ / وہ نظارے جو محشر خیز ہیں خورشید خاور کے

کہاں تک سعیٔ حاصل کا تصرف کارفرما ہے / کہ ذرے بھی بنے ہیں آئینے خاکِ سکندر کے

ابھی تکمیلِ فن پر ناز اے بت گر نہیں زیبا / ابھی اک اور بت پردہ نشیں ہے دل میں پتھر کے

سکونِ زندگی گر چاہتے ہو اے جہاں والو! / سنو خاموش نالے شاعرِ الہام پرور کے

وہ کیوں ظلم و ستم سے زندگی میں باز آجائیں / جو قائل ہی نہیں ہیں احتسابِ روزِ محشر کے

سرشکِ غم کے دُردانے لئے بیٹھے ہیں دامن میں / الم طالب نہیں ہم زندگی میں لعل و گوہر کے

قطعہ

از جناب عرشی بلرامپوری

بتاؤں کس طرح اے دوست بتلایا نہیں جاتا / مزاجِ زندگی برہم ہے بہلایا نہیں جاتا

غمِ پیہم میں خودداری مبارک ایسی خودداری / کہ سائل ہوں تو لیکن ہاتھ پھیلایا نہیں جاتا

تبصرے

حیاتِ مجدد - از پروفیسر محمد فرمان ایم اے۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ۲۹۱ صفحات۔ ٹائپ جلی اور روشن کاغذ اعلیٰ قیمت مجلد صر پانچ روپے۔ پتہ: مجلس ترقی ادب ۲- نرسنگھ داس گارڈن (کلب روڈ) لاہور۔ یہ کتاب حضرت مجدد الف ثانی سے متعلق ہے جس میں چھ ابواب کے ماتحت حضرت امام ربانی کے ذاتی حالات و سوانح - اور الحاد و بے دینی۔ بدعات و رسوم اور غلط تصوف کے آثار و مظاہر کے خلاف جہاد کرنے اور تصحیح عقائد و ترویج شریعت کے سلسلہ میں آپ نے جو مجاہدانہ کارنامے انجام دیئے ہیں ان سب پر شگفتہ اور دلچسپ انداز بیان میں گفتگو کی گئی ہے۔ مزید براں اس کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ شیخ محمد اکرام نے اپنی مشہور کتاب "رود کوثر" میں امام عالی مقام کے جن خصوصیات و روایات کے تسلیم کرنے سے انکار کیا تھا اور اس سلسلہ میں مولانا ابو الکلام آزاد اور حضرت مجدد کے بعض سوانح نگاروں پر تنقید کر گئے تھے فاضل مصنف نے اُس کی پُرزور اور مدلل تردید کی ہے اور عہد اکبری و جہانگیری میں دین کی تجدید و احیاء کا جو کام انجام پذیر ہوا اس میں حضرت مجدد کے مرتبہ و مقام کی تعیین و تشخیص کی ہے۔ یہ بحث کتاب کے تمام صفحات میں پھیلی ہوئی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصل غرضِ تالیف ہی رود کوثر کے بیانات کی تردید و تنقید ہے۔ آخر میں باب ہفتم ہے جس میں حضرت امام ربانی کی جو سوانح عمریاں لکھی گئی ہیں اُن کا مختصر تعارف کرایا گیا ہے۔ اس بنا پر یہ کتاب بھی قابل مطالعہ اور دلچسپ و مفید ہے۔ اس میں بعض مباحث نئے ہیں اور کاوش سے لکھے گئے ہیں۔

ہندوستان کا سب سے پہلا سفر نامہ حجاز - ترجمہ مولانا نسیم احمد صاحب فریدی امروہوی - تقطیع متوسط۔ ضخامت ۹۲ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر قیمت ۸ؑ۔ پتہ - ماہنامہ الفرقان لکھنؤ۔

مولانا حاجی رفیع الدین فاروقی مرادآباد کے بزرگ تھے جنھیں اللہ تعالےٰ نے دولتِ دنیا اور سعادتِ علم و عمل دونوں سے سرفراز فرمایا تھا۔ وہ ایک طرف نواب عظمت اللہ خاں مرادآبادی کے پوتے تھے اور

دوسری جانب حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی سے شرف تلمذ رکھتے تھے ۱۱۳۴ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ اپنے عہد کے نامور عالم، صاحب باطن اور بلند پایہ مصنف اور صاحب درس وارشاد تھے۔ موصوف نے سنہ ۱۲۰۱ھ میں حرمین شریفین کا سفر کیا اور ۱۲۰۳ھ میں وطن واپس آئے۔ آپ نے فارسی زبان میں اس مقدس سفر کی روئداد بھی قلمبند کی تھی۔ پھر فاضل مترجم کی رائے میں ہندوستان کا پہلا سفر نامۂ حجاز ہے سردست اس رائے کے ساتھ اتفاق کرنا تو مشکل ہے لیکن اس میں شبہ نہیں کہ یہ سفر نامہ ہے بہت عجیب وغریب۔ مسافر نے مراد آباد سے لیکر حجاز تک کے تمام مقامات کو ایک طالب علم اور صاحب دل کی نگاہ سے دیکھا ہے چنانچہ اس میں منازل سفر کے تاریخی مقامات کا معلومات افزا تذکرہ بھی ہے اور علماء وصوفیا جن سے ملاقاتیں ہوئی ہیں اور جن کی صحبت سے استفادہ کیا ہے اُن کے احوال وواردات اور مختلف قصے اور واقعات بھی ہیں۔ پھر جابجا عارفانہ اشعار کی پیوندکاری نے طرز بیان کی اثر آفرینی کو دوچند کر دیا ہے۔ اس سفر نامہ کے مخطوطہ کے دو نسخے لائق مترجم نے حاصل کر کے اس کو ملخص اردو ترجمہ کا جامہ پہنایا ہے اور حق یہ ہے کہ ترجمہ کا حق ادا کر دیا ہے۔ عبارت اس درجہ شگفتہ اور رواں ہے کہ ترجمہ ترجمہ بالکل نہیں معلوم ہوتا۔ ماہنامۂ الفرقان لکھنؤ کی اپریل اور مئی ۱۹۶۱ء کی دو اشاعتوں کے بدلہ میں یہ مترجم سفرنامہ ماہنامہ مذکور کے خاص نمبر کی حیثیت سے شائع کیا گیا ہے۔ شروع میں مترجم کے قلم سے صاحب سفر نامہ کے مختصر حالات وسوانح اور کہیں کہیں تشریحی حواشی اور نوٹ بھی ہیں۔ غرض کہ تاریخی اور دینی دونوں حیثیتوں سے مقدس حجاز کی یہ روئداد سفر مطالعہ اور قدر کے لائق ہے۔

منصب رسالت نمبر از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی۔ تقطیع کلاں ضخامت ۲۰۸ صفحات کتابت وطباعت بہتر قیمت تین روپے پچاس پیسے۔ پتہ:- دفتر رسالہ ترجمان القرآن ۵-اے ذیلدار پارک اچھرہ۔ لاہور۔ کم وبیش دو برس ہوئے ایک صاحب جن کا نام ڈاکٹر عبدالودود ہے اور جو غالباً بزم طلوع اسلام کراچی کے ایک رکن ہیں ان میں اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی میں سنت کی آئینی اور تشریعی حیثیت کے موضوع پر خط وکتابت مسلسل چند ماہ تک رہی تھی۔ علاوہ ازیں مغربی پاکستان ہائیکورٹ کے ایک جسٹس محمد شفیع نے بھی ایک مقدمہ کا فیصلہ لکھتے وقت اس پر کافی طویل اور مفصل بحث کی تھی کہ اسلام میں

قانون کا تصور اور قانون سازی کا طریق کیا ہے؟ اور قرآن کے ساتھ حدیث کو بھی مسلمانوں کے لئے ماخذ قانون تسلیم کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ مولانا مودودی نے اس فیصلہ کا اردو میں ترجمہ کرایا اور پھر چونکہ عدالت عالیہ کے فیصلہ نے اسلامی قانون کے اساسی اور اہم مسائل کو اپنے دائرہ بحث میں لے لیا تھا اس لئے خود فیصلہ کے ان اجزا پر بہت مفصل اور مدلل تبصرہ کیا۔ اس نمبر میں جو ترجمان القرآن کے خصوصی نمبر کی حیثیت سے شائع کیا گیا ہے یہ دونوں یعنی خط وکتابت اور فیصلہ پر تبصرہ یکجا کر دیئے گئے ہیں۔ ڈاکٹر عبدالودود نے اپنے خطوط میں اور جسٹس محمد شفیع نے اپنے فیصلہ میں سنت کے متعلق وہی سب کچھ لکھا ہے جو منکرین حدیث بار بار کہتے رہے ہیں اور اس لئے مولانا نے بھی اپنی تحریروں میں وہی باتیں دہرائی ہیں جنھیں حدیث کے قائل علمار دسیوں مرتبہ انکار حدیث کے رد میں لکھ چکے ہیں۔ اس لئے کوئی علمی ندرت یا نئی تحقیق نہ اس میں ہے اور نہ اس میں۔ البتہ یہ فائدہ ضرور ہوا کہ سنت کی حمایت میں اب تک جو کچھ مولانا گیلانی، مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی اور دوسرے حضرات لکھ چکے تھے وہ سب ایک اچھی ترتیب اور شگفتہ زبان و انداز بیان کے ساتھ ایک جگہ جمع ہو گیا اور اس حیثیت سے یہ نمبر اس لائق ہے کہ ہر صاحب ذوق مسلمان اس کا مطالعہ کرے۔

رہبر عالم تقطیع متوسط، ضخامت ۲۶۴ صفحات کتابت وطباعت بہتر قیمت سوا دو روپے۔ پتہ: دفتر دعوت۔ نمبر ۱۵۲۵ سوئیوالان دہلی۔ ۶

یہ روزنامہ دعوت دہلی کا خصوصی نمبر ہے اور گذشتہ ماہ ربیع الاول میں یوم مولد نبوی کی تقریب سے شائع کیا گیا تھا۔ چونکہ اس کا مقصد حضور کی حیات مقدسہ کے ان گوشوں اور آپ کی تعلیمات کے ان پہلوؤں کو یکجا کرنا تھا جن سے پڑھنے والوں میں دینی حس بیدار ہو، اس لئے اس نمبر میں نئے پرانے کی کوئی قید نہیں ہے۔ ادھر ادھر سے پھول چن کر ایک گلدستہ تیار کیا گیا ہے جس کی شمیم جاں نواز مشام جان و دل کے لئے سامان ضیافت ہے۔ مضامین نثر کی طرح حصہ نظم بھی اسی آب وگل سے تیار ہوا ہے اور پڑھنے کے لائق ہے

برہان

شمارہ ۳	شوال المکرم ۱۳۸۱ھ مطابق مارچ ۱۹۶۲ء	جلد ۴۸

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

گذشتہ ماہ جنوری کے بُرہان کے نظرات میں ضمنی طور پر رفاہِ عام کے اداروں کے فرقہ وارانہ (مثلاً ہندو، مسلمان وغیرہ) ناموں کی نسبت جو اظہارِ خیال کیا گیا تھا اُس سے بعض حضرات کو یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی ہے کہ میں مسلم یونیورسٹی کے نام میں لفظ مسلم کو ناجائز سمجھتا ہوں، یا کم از کم اسے ناپسند کرتا ہوں۔ چنانچہ حیدرآباد کے ایک صاحب نے اس سلسلہ میں مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی کو ایک خط لکھا ہو اور مولانا نے اپنے نوٹ کے ساتھ اسے صدقِ جدید میں چھاپا ہو۔ اس لئے ضروری ہو کہ مذکورہ بالا نظرات میں فرقہ وارانہ ناموں کی نسبت جو کچھ سرسری اور ضمنی طور پر عرض کیا گیا تھا اُس کی وضاحت کردی جائے۔ تاکہ کسی غلط فہمی کی گنجائش نہ رہے۔ پھر خواہ کسی صاحب کو میری رائے سے اختلاف ہو یا اتفاق! اس کاوش میں پڑنے کی ضرورت نہ رہے گی۔

تعلیم گاہ، شفاخانہ، یتیم خانہ یا مسافرخانہ وغیرہ یہ سب رفاہِ عام کے کام ہیں جن کا تعلق انسان کی بنیادی ضرورت کی تکمیل سے ہو۔ اور جہانتک انسان کی بنیادی ضرورتوں کا تعلق ہو، اگر اللہ تعالیٰ نے جو ربّ العٰلمین ہو اُن کی تکمیل کے لئے جو چیزیں پیدا کی ہیں وہ سب انسانوں کے لئے یکساں اور برابر ہیں۔ اور اُن میں کسی فرقہ یا گروہ کا کوئی فرق و امتیاز ہرگز نہیں ہو، پھر حدیث میں سخی کو اللہ کا دوست کہا گیا ہو اور کسی کا دوست وہی ہوتا ہو جو اُس کے ساتھ مزاج اور طبیعت میں توافق رکھتا ہو۔ اس بنا پر ایک شخص یا چند اشخاص ملکر رفاہِ عام کا کوئی ادارہ قائم کر رہے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی شانِ ربّ العالمینی کے ساتھ مشابہت پیدا کرنے اور انسانی برادری و مساوات کی قدر اعلیٰ کو بحال رکھنے کے لئے ضروری یہ ہو کہ اس ادارہ کا دروازہ ہر مذہب و ملّت کے لوگوں کے لئے کھلا رہے اور اس سے استفادہ میں کسی خاص فرقہ یا مذہب سے تعلق رکھنے کی قید نہ ہو۔ پس اگر فرقہ وارانہ ناموں کا مقصد یہی ہے تو مجھے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں ہو کہ یہ طرزِ عمل انسانی سماج کے لئے نہایت نامناسب اور نادرست ہے۔ اُس کی مثال بالکل ایسی ہو کہ آپ سخت گرمی اور لُو کے موسم میں پانی کی ایک سبیل لئے بیٹھے ہیں۔ لیکن چونکہ آپ نے اس سبیل کا نام "مسلم" یا "اسلامیہ" رکھا ہو اس لئے

ایک غیر مسلم شدتِ عطش سے آپ کے سامنے تڑپ رہا ہو، مگر آپ اُس کو سبیل سے پانی کا ایک گلاس بھی نہیں دیتے۔ غور کیجئے! کیا یہ غیر انسانی حرکت نہیں ہو؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ مبارکہ تو یہ ہے کہ آپ نے دشمنانِ اسلام تک کو مسجد میں ٹھہرایا ہو اور یہودی لڑکے تک کی عیادت کرنے اُس کے گھر تشریف لے گئے ہیں۔

ہندوؤں نے چھوت چھات کی وجہ سے ایسے ادارے ضرور قائم کئے جو صرف ہندوؤں کے لئے، اور بعض بعض تو عام ہندوؤں کے لئے بھی نہیں بلکہ خاص خاص جاتی اور گوت کے لئے مخصوص ہوتے تھے لیکن جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے اُن کی پوری تاریخ گواہ ہو کہ انھوں نے کبھی اپنے اداروں کو صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص نہیں رکھا۔ اُن کے مدرسوں میں مسلم اور غیر مسلم سب ایک ساتھ تعلیم پاتے تھے، مگر ہندوستان میں جب انگریزوں نے دونوں فرقوں میں تفریق پیدا کرنی چاہی تو اب دونوں کے تعلیمی ادارے بھی الگ الگ ہو گئے اور ایک کو دوسرے کے ادارہ میں داخلہ لینا قانوناً ممنوع ہو گیا چنانچہ اب تک کلکتہ کے مدرسہ عالیہ کے کالج میں یا ہائی اسکول میں کوئی غیر مسلم داخلہ نہیں لے سکتا اور اسی طرح کلکتہ کے سنسکرت کالج میں کوئی غیر ہندو داخل نہیں ہو سکتا۔ یہ کس درجہ افسوسناک صورتِ حال ہو؟ یعنی اگر ایک ہندو اسلامی علوم و فنون کی تعلیم حاصل کرنا چاہتا ہو یا ایک مسلمان سنسکرت اور ہندو فلسفہ و مذہب کا مطالعہ کرنا چاہتا ہو تو کلکتہ جیسے عظیم شہر میں ان دونوں کے لئے کوئی بندوبست نہیں۔

لیکن اس پر قیاس کر کے جیسا کہ "صدقِ جدید" کے لائق مراسلہ نگار نے کیا ہو، میری طرف یہ منسوب کرنا کہ میں مسلم یونیورسٹی کے نام میں "مسلم" کا لفظ مناسب نہیں سمجھتا بالکل غلط اور نادرست ہو کیونکہ مسلم یونیورسٹی اس معنی میں مسلم یونیورسٹی کبھی نہیں بنی کہ یہاں غیر مسلم تعلیم پا ہی نہیں سکتے، اس یونیورسٹی کو مسلم اور بنارس یونیورسٹی کو ہندو کہنے کی وجہ اس کے سوا کچھ اور نہیں ہو کہ یہ دونوں ادارے علی الترتیب اسلامی اور ہندو تہذیب و ثقافت کے نمائندہ ہیں اور چونکہ دنیا کی کوئی تہذیب و ثقافت بھی کسی خاص فرقہ یا گروہ کی اجارہ داری نہیں ہوتی اس بنا پر کسی ادارہ کا نام کسی تہذیب کی مناسبت سے رکھنا اور اُس ادارہ کو اس تہذیب سے مخصوص کرنا نہ فرقہ پروری ہو نہ انسانیت اور جمہوریت کے کسی تقاضہ کے خلاف ہو اور نہ اس سے انسانی برادری اور مساوات پر کوئی حرف آتا ہو اور صرف یہی نہیں بلکہ حق یہ ہے کہ ایک ایسے ملک میں جو مختلف تہذیبوں کا گھر ہو

عام سیکولر اداروں کے ساتھ کچھ ادارے ایسے ضرور ہونے چاہئیں جو انفرادی طور پر کسی ایک تہذیب کا مرکز ہوں تاکہ اس طرح ملک کی ہر تہذیب کو پھولنے پھلنے اور اپنے مخصوص جوہر کو پروان چڑھانے کا موقع ملے۔ یورپ اور امریکہ کی متعدد یونیورسٹیاں اس کی مثال میں پیش کی جا سکتی ہیں۔

چنانچہ ایک مرتبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے حالات بہت مایوس کن ہو گئے اور اس سلسلہ میں ایک مشاورتی جلسہ دہلی میں ڈاکٹر انصاری مرحوم کے مکان پر ہوا تو اس میں سیٹھ جمنا لال بجاج نے حکیم اجمل خانصاحب کو خطاب کر کے کہا "حکیم صاحب! اگر آپ جامعہ کے نام سے ملیہ اسلامیہ کے الفاظ نکال دیں تو میں وعدہ کرتا ہوں کہ جامعہ کیلئے لاکھ دو لاکھ روپیہ ہندوؤں سے ہی لا دوں گا"۔ گاندھی جی جو اس مجلس میں تکیہ کا سہارا لئے بیٹھے تھے یہ سنتے ہی سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور فرمایا "اس جامعہ کا نام ملیہ اسلامیہ تو خود میں نے رکھوایا ہے اور اس لئے کہ یہ درسگاہ اسلامی تہذیب و کلچر کی تعلیم گاہ ہوگی۔ اسلامی تہذیب کا مطالعہ غیر مسلموں کو بھی کرنا چاہیئے۔ میں اپنے لڑکے دیوی داس کو اگر اس کی تعلیم دلانا چاہوں تو آخر اسے کہاں بھیجوں؟ ایک درسگاہ تو کم از کم ایسی ہونی چاہیئے"! اس کے بعد حکیم صاحب سے مخاطب ہو کر فرمایا "حکیم صاحب جامعہ کے نام سے یہ الفاظ کبھی نہ نکالئے اور میں اسی نام سے اس کے لئے ہندوؤں سے آپ کو روپیہ لا کر دوں گا"۔ یہ واقعہ میں نے سب سے پہلے شفیق الرحمٰن صاحب قدوائی مرحوم سے سنا تھا اور جب ۱۹۴۷ء میں ایک دن دوپہر کے وقت مولانا ابوالکلام آزاد سے اُن کی کوٹھی پر میں نے یہ واقعہ بیان کیا تو مولانا نے ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب سے جو اس مجلس میں اور چند حضرات کے ساتھ موجود تھے اس واقعہ کی تصدیق چاہی، ڈاکٹر صاحب نے فرمایا "جی ہاں! شفیق صاحب نے بیان تو مجھ سے بھی کیا ہے"۔

علاوہ ازیں یہ بھی نہ بھولنا چاہیئے کہ دنیا میں کوئی عام اخلاقی اصول ایسا نہیں ہوتا جس میں حالات کی مجبوری کی وجہ سے تغیر و تبدل نہ کرنا پڑتا ہو۔ مثلاً ایک اخلاقی اصول یہ ہے کہ والدین کو سب بچوں کے ساتھ یکساں معاملہ کرنا چاہیئے! لیکن اگر ایک بچہ بیمار اور کمزور ہے تو اب لامحالہ والدین کا فرض ہو جاتا ہے کہ اس بچہ کی نگرانی اور دیکھ بھال زیادہ کریں۔ پس اسی طرح ملک کا اگر کوئی طبقہ پسماندہ اور ضعیف ہے اور اس کو اٹھانے اور دوسرے ترقی یافتہ طبقات کے برابر لانے کی غرض سے کوئی ادارہ پسماندہ طبقہ کی ہی تعلیم کا انتظام کرتا ہے، یا کسی مشترک تعلیم گاہ میں اس طبقہ کے لئے تعداد مقرر کر دیتا ہے تو اسے بھی فرقہ واریت نہیں کہا جا سکتا۔

جنوری کے نظرات میں جمہوریت اور اس کے عام تقاضوں کا تذکرہ کر کے لکھا گیا تھا کہ ان حالات میں مسلمانوں کو اپنے سوچنے اور غور کرنے کا ڈھنگ بدلنا چاہیئے، اور ظاہر ہے اس سلسلہ میں ایک عام اخلاقی اصول کا ہی ذکر ہو سکتا تھا۔ مراسلہ نگار اگر فرقہ وارانہ ناموں والے جملہ کو سیاق و سباق کے ساتھ ملا کر پڑھتے تو انھیں مغالطہ نہ ہوتا۔ لیکن انگریز ہمارا جو ذہن اور مزاج بنا گیا ہے ابھی بدلتے بدلتے بھی لمبے برسوں لگیں گے۔ اللّٰھم احفظنا من شرور انفسنا۔

"کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت"
کا
تنقیدی جائزہ

از جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے۔ ال ال بی (علیگ) ادارہ
علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

(۳)

۹۔ عن عبادۃ بن الصامت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الذھب بالذھب تبرھا وعینھا والفضۃ بالفضۃ تبرھا وعینھا والبر بالبر مدی بمدی والشعیر بالشعیر مدی بمدی والتمر بالتمر مدی بمدی والملح بالملح مدی بمدی فمن زاد وازداد فقد اربی ولا باس ببیع الذھب بالفضۃ والفضۃ اکثرھما یدا بید واما نسیئۃ فلا ولا باس ببیع البر بالشعیر والشعیر اکثرھما یدا بید واما نسیئۃ فلا (ابوداؤد کتاب البیوع)

عبادۃ بن الصامت کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سونے کے عوض (برابر) سونا مضروب ہو یا غیر مضروب یا چاندی کے عوض (برابر) چاندی، مضروب ہو یا غیر مضروب ایک مدی گیہوں کے عوض ایک مدی گیہوں، ایک مدی جو کے عوض ایک مدی جو! ایک مدی کھجور کے عوض ایک مدی کھجور، ایک مدی نمک کے عوض ایک مدی نمک! جس نے زیادہ دیا یا لیا تو یقیناً اس نے سودی معاملہ کیا اور سونے کو چاندی کے عوض بیچنے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ چاندی زیادہ ہو جب کہ معاملہ دست بدست ہو، رہا اُدھار تو وہ جائز نہیں، اور گیہوں کو جو کے عوض بیچنے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ جو زیادہ ہوں جبکہ معاملہ دست بدست ہو، رہا اُدھار تو وہ جائز نہیں۔

۱۰۔ عن ابی سعید الخدری قال قال

ابو سعید خدری کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تبیعوا الذھب بالذھب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضہا علی بعض ولا تبیعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضہا علی بعض ولا تبیعوا منہا غائبا بناجز

(مسلم کتاب المساقاۃ والمزارعۃ (باب الربوا) اخرجہ البخاری فی البیوع ۳۴ باب ۸۱ بیع الفضۃ بالفضۃ)

سونے کو سونے کے عوض نہ بیچو مگر جوں کا توں ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ نہ دو اور نہ بیچو چاندی کو چاندی کے عوض مگر جوں کا توں اور ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ نہ دو اور غائب کو حاضر کے عوض نہ فروخت کرو۔

۱۱۔ عن ابی بکرۃ قال نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الفضۃ بالفضۃ والذھب بالذھب الا سواء بسواء وامرنا ان نشتری الفضۃ بالذھب کیف شئنا ونشتری الذھب بالفضۃ کیف شئنا (مسلم کتاب المساقاۃ والمزارعۃ بخاری کتاب البیوع باب بیع الذھب بالذھب نسائی کتاب البیوع باب بیع الفضۃ بالذھب وبیع الذھب بالفضۃ)

ابو بکرۃ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی کو چاندی کے عوض اور سونے کو سونے کے عوض بیچنے خریدنے کی ممانعت فرمائی سوائے اس صورت کے کہ دونوں برابر سرابر ہوں اور ہمیں حکم دیا کہ چاندی کو سونے کے عوض جیسے چاہیں خریدلیں اور سونے کو چاندی کے عوض جیسے چاہیں خریدلیں۔

مذکورہ بالا روایات میں سے ہر روایت نہایت غیر مبہم الفاظ میں یہ بتا رہی ہے کہ فاضل مولف نے حضرت عبادۃ کی روایت کو جو معنی پہنانا چاہے ہیں اور اس طرح جس معاملہ کو جائز بتلایا ہے وہ بلا کسی کمی بیشی کے بعینہ وہی معاملہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا قرار دیا ہے اور اس کی ممانعت فرمائی ہے۔ ان سب روایات سے بحیثیت مجموعی صرف ایک ہی نتیجہ اخذ ہو سکتا ہے وہ یہ کہ جب دو ہم جنس یا ہم صفت اشیاء کے مبادلہ کا سوال درپیش ہوگا تو اس تبادلہ میں وصف (کوالٹی)

ایک غیر موثر حیثیت رکھتا ہو۔ وصف کے تغیر سے وہ شے اس صنف سے خارج نہیں کی جاسکتی۔ اب اگر کوئی شخص دو ہم جنس اشیاء کا مبادلہ کرنا چاہتا ہے تو اُسے وصف کے فرق کو نظر انداز کر کے برابر سرابر مبادلہ کرنا پڑے گا (جیسا مختلف کوالٹی کی کھجوروں کے مبادلہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا' باوجودیکہ دونوں کے بازاری نرخ میں فرق تھا) اور اگر وہ ایسا نہیں چاہتا تو اُس کے لئے دوسرا راستہ کھلا ہوا ہو کہ وہ اپنی چیز کو روپے کے عوض فروخت اپنی پسندیدہ چیز خریدے۔ ابوداؤد اور نسائی نے حضرت عبادۃ بن الصامت کی جو روایات پیش کی ہیں ان کے بعد حضرت عبادۃ کی روایت کو فاضل مولف کے اختراع کردہ معنی پہنانے کی کوئی گنجائش کسی طرح نہیں نکل سکتی اور کسی کھینچ تان کے ذریعے صنف سے مراد کوالٹی نہیں لی جاسکتی۔ مولف نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہو اور اس کا جو خلاصہ پیش کیا دونوں محض بے بنیاد ہیں جس کی وجہ سے اس کا اخذ کردہ نتیجہ اور احادیث کی مشترک روح جو انھوں نے پیش کی ہو بنار فاسد علی الفاسد سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔

حضرت عبادۃ کے بعد حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت پیش کی گئی ہے جس کا متن یہ ہو

"کنت ابیع الابل بالبقیع فابیع بالدنانیر فآخذ مکانھا الورق وابیع بالورق فآخذ مکانھا الدنانیر فاتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسالت فقال لاباس بہ بالقیمۃ۔

موصوف کا ترجمہ ہے:۔

"میں بقیع میں دینار کی قیمت سے اونٹنی بیچ کر اس کی بجائے درہم لیا کرتا تھا اور درہم کی قیمت لگا کر اس کی جگہ دینار لیتا تھا۔ پھر میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بیع کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ دونوں کے داموں میں تفاوت نہو تو کوئی مضائقہ نہیں"

ترجمہ میں "فاتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کا ترجمہ (یعنی پھر میں حضور کے پاس آیا) چھوڑ دیا گیا ہے۔ یہ کوتاہی چاہے نفس مطلب پر اثر انداز نہو مگر حدیث نبوی کی ترجمانی کے حق کی ادائیگی کے بارے میں مولف کے احساس ذمہ داری کو بہرحال واضح کرتی ہے۔

"فقال لا باس به بالقیمۃ" کا ترجمہ "دونوں کے داموں میں تفاوت نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں" کیا گیا ہے۔ حالانکہ صحیح ترجمہ یہ ہے کہ "اس طرح قیمت (لینے) میں کوئی حرج نہیں" فاضل مؤلف اگر اس روایت کے لئے دوسری کتب حدیث کو بھی دیکھ لیتے تو اس معاملہ کے جواز کی پوری صورت سامنے آجاتی۔ ابوداؤد میں روایت کا آخری جز یعنی رسول اللہ علیہ وسلم کا جواب اس طرح ہے "لا باس ان تاخذ ها بسعر یومها ما لم تفترقا وبینکما شیٔ"۔[۱] نسائی میں بھی یہ جواب اسی طرح موجود ہے[۲] جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضور نے حضرت ابن عمر کو اس طرح دراہم کے بجائے دینار یا برعکس لینے کی اجازت دو قیدوں کے ساتھ عطا فرمائی۔ ایک تو یہ کہ دراہم کے بجائے دینار اس دن کے بازار کے نرخ کے مطابق لئے جائیں دوسرے یہ کہ کل معاملہ دست بدست چکا دیا جائے، کسی کے ذمہ دوسرے کا کچھ واجب الادا نہ رہ جائے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ پہلا معاملہ (اونٹ کی فروخت) بیع مطلق تھا جس میں ادھار ممکن ہے لیکن دوسرا معاملہ درہم کا دینار سے تبادلہ بیع صرف کا معاملہ ہے جس کا دست بدست ہونا ضروری ہے اور جس میں ادھار جائز نہیں۔

'الابل' کا ترجمہ مولف نے اس روایت میں "اونٹنی" اور اگلی روایت (عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت) میں "اونٹنیاں" کیا ہے، حالانکہ 'الابل' اسم جمع ہے جس کا واحد نہیں آتا۔[۳] اس لئے اس کا ترجمہ اونٹنی غلط ہے: دوسرے یہ کہ 'الابل' کا لفظ مؤنث استعمال ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ہر وہ اسم جمع جس کا

---

[۱] ابوداؤد کتاب البیوع، باب فی اقتضاء الذہب من الورق۔

[۲] نسائی، کتاب البیوع، باب بیع الفضۃ بالذہب وبیع الذہب بالفضۃ۔

[۳] لسان العرب، تاج العروس، مادہ 'ابل'؛ 'ابل' کا اطلاق کم از کم صِرْمَۃ پر کیا جاتا ہے (تین اونٹوں سے دس اونٹوں تک کو ذَوْد کہا جاتا ہے، دس سے چالیس تک کو صرمۃ، پورے چالیس ہو جائیں (ایک روایت میں تیس) تو ھَجْمَۃ، جب ساٹھ ہو جائیں تو عَکَرَۃ، ساٹھ سے زیادہ ہوں تو عَرْج، سو ہو جائیں تو ھُنَیْدَۃ، دو سو سے زیادہ ہوں تو عُکْنان، اور ایک ہزار ہو جائیں تو خَطْر کہا جائے گا۔ الثعالبی فقہ اللغۃ بیروت ۱۹۰۲، طبعۃ رابعۃ، ص ۲۲۱، الفصل العاشر فی تفصیل جماعات الابل وترتیبہا۔)

واحد نہ آتا ہو اور اس کا اطلاق غیر آدمی پر ہوتا ہو، مونث استعمال کیا جاتا ہے[1] مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس لفظ کے معنی اور مصداق 'اونٹنی یا اونٹنیاں' ہیں' یہ غلط فہمی ہے۔ اس لفظ کا ترجمہ صرف اونٹ کافی ہے جو اردو میں واحد اور جمع دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔

پانچویں روایت حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی ہے جس کے الفاظ یہ دیئے گئے ہیں۔

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یجھز جیشا فنفرت الا بل فامرہ ان یاخذ علی قلائص الصدقة فکان یاخذ البعیر بالبعیرین الی اجل الصدقة۔"

اس کا ترجمہ مولف نے حسب ذیل دیا ہے۔

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمرو بن العاص کو ایک جیش تیار کرنے کا حکم دیا۔ اتفاق سے چند اونٹنیاں بھاگ گئیں تو حضور نے حکم دیا کہ صدقے کے اونٹوں میں سے لیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے ایک اونٹ کے بدلے دو دو اونٹ لئے۔"

حضرت عبداللہ بن عمرو کی یہ روایت ابوداؤد[2] میں ہے اور صاحب بلوغ المرام[3] کے قول کے مطابق حاکم اور بیہقی میں بھی ہے۔ جیسا کہ بتایا گیا، فاضل مولف نے روایات اصل مآخذ سے نقل نہیں کی ہیں اس لئے اس روایت میں وہ سب غلطیاں موجود ہیں جو "جمع الفوائد[4]" میں طباعت کی ہیں۔ حدیث کے الفاظ ہیں، فنفدت الابل" یعنی اونٹ ختم ہو گئے۔" فاضل مولف نے "جمع الفوائد" کی طباعتی غلطی کی پیروی میں "فنفرت الابل" درج کیا ہے۔ اور اس کا ترجمہ "اتفاق سے چند اونٹنیاں بھاگ گئیں" کیا ہے۔ یہ غلطی کبھی نہ ہوتی اگر موصوف اصل ماخذ سے مقابلے کی تکلیف گوارا کرتے۔ موصوف نے "چند" کا مفہوم نہ جانے کونسے لفظ سے پیدا کیا ہے۔ "یجھز جیشا" کا ترجمہ

---

[1] وھی مونثة لان اسماء الجموع التی لاواحد لھا من لفظھا اذا کانت لغیر الآدمیین فالتانیث لھا لازم'۔ جوھری بحوالہ لسان العرب۔ [2] ابوداؤد: کتاب البیوع' باب فی الرخصة (فی الحیوان بالحیوان نسیئة) [3] بلوغ المرام: کتاب البیوع' باب الربوا حدیث ١٤ [4] جمع الفوائد ١/ ٢٤٩

"ایک جیش تیار کرنے" کیا ہے۔ حالانکہ اس کا صحیح ترجمہ "ایک جیش کے لئے ساز و سامان فراہم کرے" ہوگا فامرہ ان یاخذ علی قلائص الصدقۃ" کا ترجمہ "حضور نے حکم دیا کہ صدقے کے اونٹوں میں سے لیا جائے" قطعاً غلط ہے۔ اس کا مطلب ہے۔ حضور نے حکم دیا کہ صدقہ کی اونٹنیوں میں سے دینے کے وعدے پر (اونٹ) لئے جائیں۔ حدیث کے اخیری الفاظ "الی ابل الصدقۃ" ہیں جس کا مطلب ہے "صدقے کے اونٹوں کی وصولیابی یا آنے تک" موصوف نے اسے "الیٰ اجل الصدقۃ" درج فرمایا ہے اور پھر اتنی عبارت کا ترجمہ دینے کی زحمت بھی نہیں کی "فکان یاخذ البعیر بالبعیرین" کا ترجمہ۔ "چنانچہ انھوں نے ایک اونٹ کے بدلے دو دو اونٹ لئے" سرے سے غلط ہے۔ اس کا صحیح مطلب "چنانچہ انھوں نے ایک اونٹ کے عوض میں دو اونٹ دینے کا وعدہ کرکے اونٹ لئے" ہے۔ قلائص ترجمہ موصوف نے "اونٹوں" مذکر کے صیغے کے ساتھ کیا ہے حالانکہ قلائص جمع ہے قلوص کی جس کا مطلب ہے "جوان اونٹنی" جس کے پیش نظر اس لفظ کا ترجمہ "اونٹنیاں"[1] ہونا چاہیے تھا۔

فاضل مؤلف کو یہ بھی واضح کرنا چاہیے تھا کہ اس روایت کا تعلق ربوا الفضل سے کیا ہے۔ آیا یہ روایت بیع سے متعلق ہے یا قرض سے، اگر قرض سے متعلق ہے تو "ربوا الفضل" پر گفتگو کے وقت اس کا پیش کرنا کیا معنی رکھتا ہے اور اگر قرض سے نہیں بیع سے متعلق ہے تو اس روایت سے کیا ثابت ہوتا ہے: یہ کہ حیوان ربوی جنس نہیں (یعنی ایسی جنس نہیں جس میں ربوا جاری ہوتا ہو) یا یہ کہ ربوی جنس ہونے کے باوجود ایک حیوان کو دو کے بدلے بیچ سکتے ہیں: اگر فاضل موصوف اخیری شق کو اختیار کرتے ہیں تو انھیں یہ بتانا پڑے گا کہ خود ابو داؤد ہی کی روایت کردہ حدیث جو مفہوم مخالف کی تائید میں ہے اور جسے ابو داؤد نے مؤلف کی پیش کردہ روایت سے پہلے درج کیا ہے[2] اور جس کے الفاظ یہ ہیں:-

---

[1] والقلوص: الفتیۃ من الابل بمنزلۃ الجاریۃ الفتاۃ من النساء .... وقال العدوی: القلوص اول ما یرکب من اناث الابل الی ان تثنی .... وربما سموا الناقۃ الطویلۃ القوائم قلوصا .... والجمع من کل ذالک قلائص وقلاص وقلص، وقلصان جمع الجمع .... وھی (قلائص) فی الاصل جمع قلوص وھی الناقۃ الشابۃ۔ لسان العرب۔ [2] ابو داؤد، بیوع، باب فی الحیوان بالحیوان نسیئۃ

"نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ"[۵]

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے) کو ترک کرنے اور پیش کردہ روایت کو ترجیح دینے کی کیا وجہ ہے۔

چھٹی روایت موطا امام مالک کی ہے اور حضرت علی کا عمل بتاتی ہے۔ اگر پچھلی (پانچویں) روایت کو قرض کے بارے میں نہیں بلکہ بیع کے بارے میں سمجھا جائے (جیسا کہ غالباً مولف کا خیال ہے) تو یہ روایت پچھلی کی توثیق کرتی ہے اور اس صورت میں مولف کی سرخی کا یہ حصہ کہ "اور وہ بھی ادھار" تطویل لاطائل ہے کیونکہ پچھلا معاملہ بھی ادھار ہی کا تھا۔ برخلاف اس کے موصوف اگر پچھلے معاملہ کو قرض کا معاملہ سمجھتے ہیں تو اس کی وضاحت ہونی چاہیئے تھی۔ خلاصہ میں ہمیں حضرت علی کے اثر کا کوئی ذکر نہیں ملتا اس کی کیا وجہ ہے؟

فاضل مولف نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت سے جو عمومی نتیجہ اخذ کرنا چاہا ہے یعنی "زیادہ دام کی ایک چیز (مثلاً بڑا اونٹ) دیکر اسی جنس کی کم قیمت چیز (مثلاً چھوٹے اونٹ) زیادہ لے سکتے ہیں خواہ ادھار ہی کیوں نہو" خود مولف کی دی ہوئی گذشتہ روایت سے براہ راست متصادم ہے کیونکہ اگر اسی طرح کی تعمیم حضرت عبادہ اور حضرت ابوسعید خدری کی حدیثوں میں کی جائے تو یہ مفہوم نکلے گا کہ ہم جنس اشیا میں اوصاف کے اختلاف کے باوجود برابر سرابر مبادلہ کرنا چاہیئے۔ اور ظاہر ہے کہ اوصاف کا یہ اختلاف قیمت کی کمی بیشی میں موثر ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ یہاں تعمیم کی جائے اور وہاں نہ کی جائے۔

ساتویں روایت حضرت جابر کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:۔

"لا یصلح الحیوانان اثنان بواحد نسیئۃ ولا باس بہ یداً بید" اس کا ترجمہ فاضل مولف کے الفاظ میں یہ ہے" ایک جانور کے عوض دو جانوروں کی بیع درست نہیں۔ لیکن اگر دست بدست

---

[۵] نیز دیکھئے بخاری: بیوع ۱۰۵، ترمذی: بیوع ۲۱، نسائی: بیوع ۶۵، ابن ماجہ: تجارات ۵۶، ۶۲، دارمی: بیوع ۳۰، ۳۱ موطا: بیوع ۶۳، ۶۴، ۶۶ اور ۳/۳۱۰، ۳۸۰- ۳۸۲؛ ۵/۱۲، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۹۹؛ "واخرجہ ابو یعلی والضیاء فی المختارۃ ... ورواہ ابن حبان والدارقطنی من حدیث ابن عباس ..... واخرجہ الطحاوی والطبرانی عن ابن عمر" سبل السلام ۳/۵۴

ہو تو حرج نہیں" ترجمہ میں مؤلف نے نسیئۃ (یعنی ادھار) کا ترجمہ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

چھوڑ دیا ہے جس سے روایت کے پہلے جزء کا مفہوم بگڑ گیا (پورا ترجمہ: ایک جانور کے عوض دو جانور (بیچنا خریدنا ادھار جائز نہیں)۔ مولف "نسیئۃ" کا ترجمہ غائب کر کے اس پریشانی سے بچ گئے کہ اس مرفوع روایت کا پہلا جزء حضرت علیؓ کے عمل اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت سے ٹکراتا ہے چنانچہ موصوف نے خلاصہ کا پانچواں نمبر تحریر کرنے کے بعد چھٹے میں صرف اتنا لکھ دینا کافی سمجھا کہ "یہی صورت اگر نقداً نقد ہو تو بطریق اولیٰ جائز ہے" اور نہایت اطمینان کے ساتھ حضرت جابر کی روایت کے پہلے جزء کو کالعدم یا غیر مستند تصور کر لیا۔ کیا موصوف اس بات کی کوئی معقول توجیہہ پیش کر سکتے ہیں کہ اس روایت کا پہلا جزء کیوں کالعدم یا غیر مستند قرار دیا گیا جب کہ اسی روایت کے دوسرے جزء سے وہ استدلال فرما رہے ہیں۔

قرض کی واپسی میں خوش دلی کے ساتھ تفاضل کے جواز کے لئے مولف حضرت عبداللہ بن عمر کے فعل (بروایت موطا) سے استدلال کرتے ہیں۔ یہاں اس بات کی صراحت کی اشد ضرورت تھی کہ یہ زیادتی غیر مشروط ہونا چاہیئے ورنہ خوش دلی باقی نہ رہے گی۔ قرض کی ادائیگی کے وقت خوش دلی سے کچھ اضافہ کر دینا بلا اختلاف سب کے نزدیک جائز ہے اور اس کے لئے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے استناد کیا جا سکتا ہے۔ پھر فاضل مولف کو قول و فعل نبوی کو چھوڑ کر صحابی کے عمل سے استناد کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی، جبکہ خود موطا میں حضرت عبداللہ بن عمر کے فعل کی حکایت سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واقعہ اسی خاص امر کے بارے میں موجود ہے[1]۔ اس سے پہلے فاضل مولف حضرت علی کے فعل سے استناد کر چکے ہیں۔ یہ واضح کرنا چاہیئے تھا کہ کیا مولف کے نزدیک صحابی کا فعل کسی معاملہ میں حجت ہوتا ہے اور اگر ہوتا ہے تو کس حد تک۔ پھر کیا فاضل مولف صرف مذکورہ دو صحابیوں کے فعل کو حجت سمجھتے ہیں یا دوسرے صحابہ کے فعل کو بھی۔ کیا جن صحابیوں کے فعل کو پیش کیا ہے ان کے برخلاف افعال دوسرے صحابہ سے مروی نہیں، اگر ہیں اور یقیناً ہیں تو

---

[1] موطا: کتاب البیوع باب ۴۳ ما یجوز من السلف۔

ان صحابیوں کے افعال کو پیش نہ کرنے کا کیا مقصد؟ بڑی عجیب بات ہے کہ ایک طرف تو فاضل مؤلف احادیثِ مرفوعہ کو جہاں مفید مطلب ہوتا ہے ترک کر دیتے ہیں، یا ان میں ایسی تاویل کرتے ہیں جو تحریف کی حدوں کو چھو لے، اور یا ان کے مقابلہ پر بے سوچے سمجھے صحابہ کے افعال کو حجت کے بطور پیش کرنے لگتے ہیں۔ ہمارا مقصد یہاں پر اس تحریر سے یہ ہرگز نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے افعال کو قابل استناد سمجھنے یا نہ سمجھنے یا اس کے شرائط و آداب کے بارے میں ہم کوئی فیصلہ دیں۔ ہم صرف اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ فاضل موصوف کے استدلال کے طرز و طریق میں کسی طرح کی ہم آہنگی اور یکسانیت کا سُراغ لگانا قریب قریب ناممکن ہے۔

مذکورہ روایات کے بعد ربوا کی قباحت کے اظہار کے لئے دو روایتیں پیش کی گئی ہیں۔ ایک ابن ماجہ کی، دوسری اوسط طبرانی کی۔ ان کے بارے میں صرف اتنا کہنا ہے کہ اس مقصد کے لئے ان سے کہیں زیادہ مستند روایات صحاح ستہ سے انتخاب کی جا سکتی تھیں جو ان روایات سے کہیں زیادہ شدت سے ربوا کے گناہ کی وضاحت کرتی ہیں۔

روایات اور ان کی تشریح کے بعد سات نکات پر مشتمل خلاصہ ملتا ہے۔ ہم نے روایات کی تشریح پر تنقید کے دوران اس خلاصہ کے چھ نکات کو (علاوہ ۲ کے) زیر بحث لے لیا ہے۔ پہلے نکتہ کے لئے مؤلف نے حضرت عمرؓ کی روایت کا حوالہ دیا ہے مگر پورے مقالہ میں حضرت عمرؓ کی محولہ روایت کسی جگہ موجود نہیں ہے[۱]۔

روایات اور خلاصہ کے بعد موصوف نے سب روایات سے بحیثیت مجموعی چند نتائج اخذ کرنا چاہے ہیں جن کی بنیاد صرف یہ مزعومہ امر ہے کہ حدیث اس بات کی اجازت یا حکم دیتی ہے کہ جنسِ واحد (یا صنفِ واحد) کی دو مختلف کوالٹی کا مبادلہ کمی بیشی کے ساتھ کیا جائے۔ اس نظریہ کا بطلان اوپر واضح کیا جا چکا اور ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد پر جو کچھ کہا جائے گا باطل ہو گا۔ فاضل مؤلف کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ ایک سیر گندم دے کر اسی نوعیت اور قیمت کا ایک سیر گندم لینا بالکل حماقت ہوگا ورنہ کوئی یہ کرے گا کہ ایک سیر

---

[۱] حضرت عمرؓ کی روایت "ریاض السنۃ" میں موجود ہے؛ (ص ۱۹۷)

گندم لے کر سوا سیر بالکل وہی گندم دے دے۔ مؤلف کا یہ کہنا بھی درست ہے کہ کوالٹی کا اختلاف ہی ایسے مبادلہ کا محرک بنتا ہے یا پھر اُدھار اس کام کی وجہ ہوتا ہے لیکن اس کے بعد اُن کا یہ کہنا کہ "دس سیر عمدہ (یعنی بارہ آنے سیر والا) گندم دے کر معمولی (یعنی دس آنے سیر والا) گندم بارہ سیر لیا جائے۔ خواہ نقد ہو یا اُدھار۔ اس میں نہ کوئی ظلم ہے نہ سود۔ بلکہ یہاں دس سیر کے عوض دس سیر لینا سود لینے یا دینے میں شمار ہوگا"[۵] ٹھیک وہی چیز ہے جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روکا، جس کے بارے میں "اوہ عین الربوا" کے الفاظ فرمائے۔ جسے فقہا "ربوا الفضل" کا نام دیتے ہیں اور جس کی حرمت پر اتفاق ہے۔ فاضل مولف جس معاملہ کے بارے میں بڑے وثوق سے کہہ رہے ہیں کہ "اس میں نہ کوئی ظلم ہے نہ سود" وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح اور واضح ارشادات کی روشنی میں یقیناً سود اور نتیجۃً ظلم ہے اور جس معاملہ کے بارے میں مولف رقمطراز ہیں کہ "بلکہ یہاں دس سیر کے عوض دس سیر لینا سود لینے یا دینے میں شمار ہوگا" وہ ٹھیک وہی چیز ہے جس پر عمل پیرا ہونے کا حضورؐ حکم دے رہے ہیں!!! بڑی نادر تحقیق ہوتی اگر فاضل مولف ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیتے کہ عمدہ اور معمولی کے فرق کو منضبط کرنے کے لئے کیا اصول اور کونسا پیمانہ ہے جس کی رو سے عمدہ کھجوروں کی دوگنی گھٹیا مخلوط کھجوریں تو زیادہ تھیں اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ناجائز ٹھہریں اور دس سیر کے مقابلہ میں بارہ سیر گندم کچھ ایسا زیادہ نہیں تھا لہذا فاضل مولف کے نزدیک جائز ٹھہرا۔

یہ تو نقد کی صورت تھی، ادھار کے بارے میں موصوف کی تحقیق ہے کہ چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ یا تو عمدہ دس سیر کے عوض معمولی بارہ سیر لیا جائے گا۔ ۲۔ یا زیادہ مثلاً پندرہ سیر۔ ۳۔ یا برابر یعنی دس سیر ۴۔ یا کم مثلاً آٹھ سیر۔ موصوف کا فرمانا ہے کہ پہلی صورت میں نہ کوئی سود ہے نہ ظلم۔ حالانکہ احادیث مذکورہ بالا کی رو سے یہاں دو وجہ سود اور نتیجہ ظلم ہونے کی موجود ہیں ایک تو ہم جنس میں کمی بیشی دوسرے معاملہ کا ادھار ہونا۔ دوسری صورت کے بارے میں موصوف کا ارشاد ہے کہ یہ صورت سود لینے کی ہے یعنی دس سیر کے عوض بارہ سیر تو سود نہیں مگر پندرہ سیر سود ہے۔ موصوف اس کی کوئی وجہ نہیں بتاتے کہ یہ پندرہ

---

[۵] کمرشل انٹرسٹ ص ۵۸

سیر لینا سود کیوں ہوا؟ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ پندرہ سیر زیادہ ہے۔ یہاں پھر یہی سوال اٹھ کھڑا ہوتا ہے کہ زیادتی کی وہ کونسی حد ہے جس کے اندر اندر وہ سود نہیں ہوتی مگر اس سے گذرنے پر سود ہو جاتی ہے؟ موصوف اس سلسلہ میں کوئی بھی رہنمائی نہیں کرتے کہ زیادتی کا وہ کیا معیار ہے جس سے اس سود کا اندازہ کیا جائے گا۔ بعینہ یہی سوالات چوتھی صورت کے بارے میں پیدا ہوتے ہیں جو غالباً کمی کی وجہ سے مولف کے نزدیک سود ہو جاتی ہے۔ تیسری صورت جو از روئے احادیث مبادلہ کی جائز شکل ہے وہ فاضل مولف کے نزدیک سود ہے اور ناجائز!! چنانچہ آپ کا کہنا ہے کہ یہی دوسری تیسری اور چوتھی شکل ہے جس سے روکا گیا ہے۔!!! پھر فاضل مولف نے پہلی صورت کی کچھ پیچیدہ شکلیں پیش کر کے اُن کے لئے احتیاطی تدابیر کا مشورہ دیا ہے۔ ان شکلوں اور تدابیر کے بارے میں کچھ کہنا محض تضیع اوقات ہے۔

احادیث کے ترجمہ و تشریح، خلاصے اور نتیجے کے بعد فاضل مولف نے احادیث کی جو مشترک روح کشید کی ہے اس کے بارے میں کچھ کہنا بڑی زیادتی ہوگی۔ اس مشترک روح کے بارے میں کہنے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ فاضل مولف نے اپنے پورے مقالہ میں بحث کے ایک بنیادی پہلو کو نظر انداز کیا ہے۔ وہ یہ کہ فاضل مولف نے کہیں یہ نہیں بتایا کہ ربویات کیا ہیں یعنی وہ کونسی اشیاء ہیں جن میں ربوا جاری ہوتا ہے؟ صرف وہ[1] اشیاء جن کا ذکر حدیث میں ہے یا وہ[2] تمام اشیاء جو قابل مبادلہ دبیع و شرا ہیں یا کچھ مخصوص[3] اشیاء جن میں کچھ مخصوص صفات پائی جاتی ہیں۔ جہاں تک پورے مضمون سے اندازہ ہوتا ہے مولف تمام اشیاء مبادلہ کو ربویات میں داخل سمجھتے ہیں ورنہ دوسری دونوں شقوں میں سے کسی کو اختیار کرنے کے بعد اس کے متعلقہ ضروری اور بنیادی امور کا تذکرہ ناگزیر تھا اور ہمارا اندازہ صحیح ہے تو مولف نے اس شق کو اختیار کر کے ایک ایسا موقف اختیار کیا ہے جسے ثابت کرنا ان کے بس سے باہر ہے۔ اس سلسلہ میں تفصیلات کو "ربوا الفضل" پر مفصل بحث کے لئے چھوڑتے ہوئے صرف اتنا عرض کیا جاتا ہے کہ ربویات کے بارے میں اُمتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کے زیادہ سے زیادہ دو مسلک رہے ہیں ایک ظاہریہ[1] کا

---

[1] تلاش سے معلوم ہوگا کہ ظاہریہ کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی اس مسلک کے قائل رہے ہیں مثلاً خود صنعانی شارح بلوغ المرام کا مسلک یہی ہے (سبل السلام ۳/۵۰) غور و فکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی لوگ ہیں جو اگر ظاہری نہ بھی ہوں تب بھی بڑی حد تک اُن کے سوچنے کا انداز ظاہریوں جیسا ہی ہے۔

جو قیاس کے اصلِ شرعی ہونے کے منکر ہیں دوسرے ان لوگوں کا جو قیاس کے اصلِ شرعی ہونے کے قائل ہیں۔ ظاہریہ کا کہنا ہے کہ ربوا صرف ان اشیا میں جاری ہوتا ہے جو احادیث ربوا میں مذکور ہیں یعنی گیہوں، جو، کھجور نمک، سونا اور چاندی، ربوا کے احکام صرف انہی چھ اصناف کے لئے ہیں ان کے علاوہ دوسری اشیاء کا مبادلہ حسب مرضی ہو سکتا ہے۔ دیگر حضرات کا کہنا ہے کہ حرمت ربوا صرف انھیں چھ اصناف تک محدود نہیں بلکہ حرمت کی جو علت ان میں پائی جاتی ہے وہ جہاں جہاں پائی جائیگی وہاں[۱] ربوا کے احکام جاری ہونگے فاضل مولف ان دونوں راہوں سے ہٹ کر یہ کہہ رہے ہیں کہ تمام اشیاء مبادلہ میں ربوا کی حرمت جاری ہوتی ہے۔ اچھا ہوا اگر وہ اپنے اس جدید مسلک پر قرآن وسنت سے براہین قائم کر سکیں۔

بہر حال اب ہم فاضل مولف کی کشید کردہ مشترک روح کے نکات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

تفاضل اور نسیئۃ کی حرمت کے بارے میں موصوف بنیادی طور پر غلطی میں مبتلا ہیں۔ گذشتہ بحث کو ذہن میں رکھتے ہوئے بلا خوف تردید یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ موصوف کی یہ رائے کہ "مختلف جنسوں میں دست بدست مبادلہ کی صورت میں نسادی کا ربوا ہونا زیادہ قرین قیاس ہے" قطعاً بے مغز ہے، حاصل مسئلہ صرف اتنا ہے کہ ہم جنس اشیاء (بشرطیکہ وہ ربویات کے تحت آتی ہوں) کا مبادلہ دست بدست اور برابر سرابر ہونا چاہیے۔ اس میں تفاضل اور نسیئۃ دونوں ناجائز ہیں۔ اگر اجناس مختلف ہیں (بشرطیکہ وہ ربویات میں شامل ہیں) تو تفاضل قطعاً جائز ہے اور نسیئۃ ناجائز۔

اگر سکے کو مبادلہ کا ذریعہ بنایا جاتا ہے تو پھر کوئی پیچیدگی ہی نہیں۔ مگر یہ کہنا صحیح نہیں کہ احادیث سے ہم جنس یا غیر جنس کے مبادلے کی ممانعت مستفاد ہوتی ہے۔ احادیث سے مبادلہ کی بعض مخصوص صورتوں کی ممانعت مستفاد ہوتی ہے اور ربوا الفضل و ربوا النسیئۃ کی صورتوں سے بچتے ہوئے بغیر کھٹکے یہ مبادلہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ دوسری چیز ہے کہ خود مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ سکہ کو ذریعہ مبادلہ بنایا جائے۔

ربوا کی حقیقت اور ماہیت متعین کرنے میں فاضل مولف نے جس جدت طرازی اور نکتہ آفرینی کا مظاہرہ کیا ہے اور جس تخلیقی ذہانت کا ثبوت پیش کیا ہے وہ بجائے خود ایک مطالعہ کی چیز ہے۔ فاضل مولف

---

[۱] علتِ حرمت کے بارے میں حنفیہ شافعیہ اور مالکیہ میں اختلاف ہے۔

فرماتے ہیں " ربوا دراصل ایک ذہن ہے۔ ایک خاص رجحان اور مخصوص جذبۂ دروں ہے۔ یہ ایک ظلم ہے..... خود غرضانہ ذہنیت ہے۔[۵] اور اس طرح اسے ایک مخصوص انسانی عمل کے دائرے سے نکال کر ایک جذبہ اور محرک بنا دیتے ہیں۔ ربوا اب ایک خارجی وجود رکھنے والی شئے نہیں رہتا۔ وہ ایک داخلی جذبہ ہو جاتا ہے اور فقہی حدود سے نکل کر نفسیات کے دائرۂ عمل میں آجاتا ہے۔ مولف کی اس طرح کی باتوں سے یہ نتیجہ نکالنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ موصوف محرک فعل اور اس کے عملی مظاہرے، داخلی جذبات اور اُن سے پیدا شدہ خارجی حرکات و افعال میں کوئی تمیز نہیں کر سکتے۔ کیا یہ ضروری ہے کہ اگر ایک جذبہ خارج میں مختلف عملی اشکال میں ظاہر ہوتا ہے تو اس جذبہ کی وحدت سے یہ خارجی اعمال، مظاہرے اور اشکال ایک ہو جائیں گے اور ان سب کا حکم یکساں ہوگا۔ حصول دولت کا جذبہ اگر ایک جگہ چوری کرنے، دوسری جگہ رہزنی کرنے، تیسری جگہ قتل کر کے مال چھین لینے، چوتھی جگہ ڈنڈی مارنے، پانچویں جگہ یتیم کا مال مار لینے، چھٹی جگہ خیانت کرنے، ساتویں جگہ غبن کرنے، آٹھویں جگہ سود لینے، نویں جگہ مزدور کی مزدوری مار لینے، دسویں جگہ فحش اور اخلاق سوز لٹریچر شائع کرنے کی مختلف صورتوں اور شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے تو کیا فاضل مولف یہ کہہ دیں گے کہ یہ سب چیزیں ایک ہی ہیں کیونکہ اُن کے پیچھے جو جذبہ محرک بنا ہوا ہے وہ ایک ہی ہے اور کیا موصوف یہ سفارش کریں گے کہ اگر دس افراد مذکورہ دس جرائم میں سے علیحدہ علیحدہ ایک جرم میں ماخوذ ہو کر عدالت میں پیش ہوں تو اُن میں سے ہر ایک کو ہر جرم کی ایک ہی سزا دی جائے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی تہ میں خود غرضانہ حصول دولت کا جذبہ کام کر رہا ہے۔ کیا فاضل مولف کے نزدیک عنداللہ یہ سب اسی وعید اور سزا کے مستحق ہوں گے جو قرآن مجید میں سود خوار کی بابت آئی ہے؟ کیا ان میں سے ہر ایک کو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کا مخاطب سمجھا جائیگا؟ کیا موصوف کے نزدیک ربوا اور اس کی سزا اتنی ہی عام ہے یا پھر کہیں ایسا تو نہیں کہ موصوف اس بات کی ناکام کوشش کر رہے ہیں کہ ربوا کو ایک ذہن اور ایک رجحان قرار دیکر خرید و فروخت کے معاملات کو ربوا کی قیود سے یکسر آزاد کر دیا جائے۔ کچھ آگے بڑھکر موصوف ربوا، انفاق اور بیع سب کو مختلف قسم کے جذبات بتاتے ہیں! ہمارے خیال میں اس طرح

---

[۵] کمرشل انٹرسٹ ص ۲۰۔

کی تحقیقات علمائے نفسیات کے لئے کہیں زیادہ کارآمد اور خیال انگیز ہونگی۔

اس مقالے کو زیر نظر کتابچے میں شامل کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کیونکہ کتابچہ کا موضوع کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کی وضاحت ہے اور فاضل مولف کے اس مقالے کو کمرشل انٹرسٹ سے سرے سے کوئی واسطہ نہیں۔ ہو سکتا ہے موصوف نے کمرشل انٹرسٹ کے کوئی خاص معنی وضع کئے ہوں۔ مثلاً وہ سود جو بیع وشرا اور تجارت (کامرس) سے تعلق رکھتا ہو۔ موصوف کے اس ایجاد کردہ معنی کی رو سے ربوا الفضل بھی کمرشل انٹرسٹ ہو جائے گا! مگر دقت یہ ہے کہ موصوف خود اپنے اگلے مقالے "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" میں کمرشل انٹرسٹ کی جو تعبیر پیش کرتے ہیں وہ صرف قرض سے متعلق ہے!!

بیان بابت ملکیت وتفصیلات متعلقہ ماہنامہ برہان دہلی جو ہر سال ختم فروری کے بعد سب سے پہلی اشاعت میں چھپے گا۔

فارم چہارم

(دیکھو قاعدہ ۸)

۱۔ مقام اشاعت:۔ اردو بازار جامع مسجد دہلی ملے

۲۔ وقفۂ اشاعت:۔ ماہانہ

۳۔ طابع کا نام:۔ حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں

قومیت:۔ ہندوستانی

سکونت:۔ اردو بازار جامع مسجد دہلی ملے

۴۔ ناشر کا نام:۔ حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں

قومیت:۔ ہندوستانی

سکونت:۔ اردو بازار جامع مسجد دہلی

۵۔ ایڈیٹر کا نام:۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادی ایم اے

قومیت:۔ ہندوستانی

سکونت:۔ علی منزل لال ڈگی روڈ سول لائنز علی گڑھ

۶۔ مالک:۔ ندوۃ المصنفین اردو بازار جامع مسجد دہلی ملے

میں محمد ظفر احمد خاں ذریعہ ہذا اقرار کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و اطلاع کے مطابق صحیح ہیں۔ مورخہ ۱۱ر مارچ ۱۹۶۳ء دستخط ناشر:۔ محمد ظفر احمد عفی عنہ

لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر

جناب محمد تقی صاحب امینی صدر دار العلوم و صدر دینی تعلیمی کانفرنس راجستھان۔

(۴)

مذہبِ وحی پر مذہبِ فطرت کے غلبہ پانے کا سیاسی انداز

مذہب فطرت نے مذہب وحی پر غلبہ حاصل کرنے میں سیاسی انداز اختیار کیا تھا جس کی صورت یہ تھی کہ ابتدا میں اس نے ہر شے کو عقلی معیار پر جانچنے کی تبلیغ کی اور جو شے اس معیار کے مطابق نہ ہو اس کو "وحی" سمجھنے سے انکار کر دیا۔

اس مرحلہ میں یقین تھا کہ جو کچھ صحیفوں میں لکھا ہوا ہے وہ عقل کے بالکل مطابق ہے اس لئے مخالفت زیادہ نمایاں نہ ہو سکی۔ اگرچہ عقل کے غلبہ سے ایمان و وجدان کی کیفیت کو زبردست نقصان پہونچا اور "کلیسا" دورِ جدید کے اچھے پہلوؤں کے ساتھ بڑی حد تک بڑے پہلوؤں کا بھی حامی بن گیا۔

پھر چونکہ معجزات اور نفس "وحی" پر بحث و تمحیص کا سلسلہ شروع ہوا کہ :-

"چونکہ معجزات سے خدائی کام میں خلل پڑتا ہے اس لئے خدا اپنے کام میں معجزوں سے خلل انداز نہیں ہو سکتا ہے۔

"اور نہ وہ یہ کر سکتا ہے کہ بعض لوگوں کو براہ راست "وحی" بھیجے اور دوسروں کو اس سے محروم رکھے یہاں تک کہ بعض لوگ اس سے واقف بھی نہ ہو سکیں"

اس کے بعد درج ذیل خیال کی اشاعت عام ہو گئی۔

"چونکہ فطری مذہب اکتفا کرتا ہے اس لئے "وحی" کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ نیز طبعی و اخلاقی دونوں حیثیتوں سے "وحی" ناممکن ہے" [1]

---

[1] تاریخ فلسفہ جدید جلد دوم ص ۱۲۷۸

مذہب اور زندگی کے بنیادی امور میں عقل دخل انداز نہیں ہو سکتی

مذہب فطرت والوں نے بالواسطہ اور آزاد خیال لوگوں نے بلاواسطہ مذہب اور زندگی کے حالات میں تصفیہ کے لیے "عقل" کو معیار تسلیم کیا ہے۔ ذیل میں قدرے وضاحت کی جاتی ہے کہ ان دونوں کے اہم معاملات میں کیا واقعی "عقل" معیار بن سکتی ہے؟

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ حقائق و اشیاء کے ثابت کرنے کے لیے عقل نہایت مفید و موثر ذریعہ ہے لیکن تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ مذہب اور زندگی میں اس کی دخل اندازی کی ایک حد مقرر ہے اُس حد سے باہر دخل دینے کی یا تو اس میں ہمت نہیں ہو اور یا اُس کی مداخلت بے سود اور بسا اوقات ضرر رساں ثابت ہوتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ زندگی کے اکثر و بیشتر لمحات میں عقل بے بس ہے، یہ لمحات محض جذبات و مرغوبات کی تاریکیوں میں طے ہوتے ہیں وہاں نہ عقل کی رہنمائی ہوتی ہے اور اگر ہوتی بھی ہے تو اس سے کوئی خاص نتیجہ نہیں برآمد ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں کیسے باور کر لیا جائے کہ جو شئی انسان کی عقل و فہم سے خارج ہو وہ اس کی زندگی سے بھی خارج ہو۔

اسی طرح مذہب کے بنیادی امور عقلی حدود سے ماورٰی ہیں، عقل کی پرواز کا جو انتہائی مقام ہے مذہب کا وہ نقطۂ آغاز ہے اور مذہب کی جہاں سے ابتدا ہوتی ہے عقل کی رسائی وہاں ختم ہو جاتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ عقلی مباحث کا تعلق بڑی حد تک فطرت و کائنات فطرت کے واقعات و مشاہدات اور تجربات سے ہے، لیکن حقیقی مذہب کی بنیاد کا تمام تر تعلق فوق الفطرت ہستی یا ان چیزوں سے ہے جو انسانی عقل و تجربہ کی دسترس سے ماورٰی ہیں۔

ایسی صورت میں عقل کو مذہب وحی کا تجزیہ کر کے اُس کے بنیادی امور کی تردید کا کیونکر حق پہونچ سکتا ہے؟ اور وہ تردید کیسے قابلِ قبول بن سکتی ہے؟

عقل کی زود اثری اور متلون مزاجی کے چند نمونے

پھر عقل اس قدر زود اثر اور متلون مزاج واقع ہوئی ہے کہ ہر دور و ہر زمانہ میں وہ بدلتی رہتی ہے بلکہ ایک ہی زمانہ کے مختلف افراد اور ایک ہی شخص کے مختلف

اوقات واحوال میں بھی عقلی تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ ایسی عقل کو معیار تسلیم کرنے میں انسانی زندگی اور مذہبی صداقتوں کا جو بھی حشر ہو جائے وہ کم ہے۔

جن امور میں عقل کو دخل دینے کا بجا طور پر حق حاصل ہو ان میں اس کی مداخلت کا یہ عالم ہے کہ بدیہیات و مشاہدات تک کی جڑیں اکھاڑ پھینکی ہیں۔ ذیل میں چند "نمونے" ذکر کیے جاتے ہیں جن سے اندازہ ہو سکے گا کہ مذہب کے بنیادی امور کو اس کی دسترس سے ماوری رکھنے میں کس قدر حکمت و دور اندیشی کارفرما ہے۔؟

استبعاد زینو فلسفی (۱) حرکت کس قدر بدیہی اور مشاہدہ میں آنے والی ہے۔ اس وقت جو کچھ لکھا جا رہا ہے وہ بھی قلم کی حرکت کے بغیر ناممکن ہے لیکن قدیم فلسفی "زینو" (پیدائش قبل مسیحؑ) کی عقل کہتی ہے کہ یہ محض فریب اور دھوکا ہے حرکت ناموجود بلکہ ناممکن الوجود ہے[1]

چنانچہ وہ کہتا ہے :۔

"حرکت کا تصور ناممکن ہے کیونکہ حرکت کے نقطۂ آغاز سے اس کے نقطۂ انجام یا نقطۂ سکون تک جو خط ہے وہ نقطوں سے بنا ہوا ہے اور چونکہ نقطہ امتداد نہیں رکھتا اس لئے اس خط میں نقطے لامحدود تعداد میں ہیں۔ اس لئے ہر فاصلہ خواہ وہ چھوٹے سے چھوٹا ہو لامحدود ہے اور نقطۂ سکون تک کبھی رسائی نہیں ہو سکتی۔

تیزرو ایکلیز (Achilles.) (یونان کا ایک مشہور تیز رفتار بہادر (اور زیادہ قرین قیاس "خرگوش") کچھوے سے خواہ وہ کتنا ہی قریب ہو اس کچھوے کو کبھی نہیں پکڑ سکتا کیونکہ اس کو پکڑنے کے لئے پہلے اُسے آدھا فاصلہ طے کرنا پڑے گا خواہ وہ کتنا ہی تھوڑا ہو پھر اُس آدھے کا آدھا پھر اُس آدھے کا آدھا اور یہ سلسلہ غیر متناہی ہے۔ خط کا غیر تناہی طور پر قابل تسلیم ہونا ایسی مشکل ہے جس پر وہ غالب نہیں آ سکتا۔

---

[1] مذہب وعقلیات ص۳۱ [2] مقدمہ فلسفۂ حاضرہ ص۸

تم سمجھتے ہو کہ "تیر" فضا میں سے گذرتا ہے لیکن منزل مقصود پر پہونچنے کے لئے ضروری ہے کہ یہ نقاطِ فضا کے ایک سلسلہ کو طے کرے۔ لہذا یہ یکے بعد دیگرے ان ان تمام نقطوں پر جاگزیں ہوگا لیکن کسی ایک خاص لمحے میں فضا کے ایک نقطے پر ہونا سکون کا مرادف ہے اس لئے تیر ہر لمحے میں ساکن ہے اور اس کی حرکت محض نظر کا دھوکا ہے۔

مزید براں اگر حرکت واقع بھی ہو تو یہ مکان یا فضا میں واقع ہو سکتی ہے۔ اب فضا، اگر کوئی حقیقی چیز ہے تو کسی فضا میں اس کا وجود ہے۔ یہ فضا پھر کسی فضا ہی میں موجود ہو سکتی ہے اور یہ سلسلہ لا متناہی ہے۔

تو معلوم ہوا کہ حرکت ہر زاویۂ نگاہ سے ناممکن ہے اور اس کو حقیقی کہنا بالکل لغویات ہے۔[۱] فلسفہ میں یہ سب استبعاد "زینو" کے نام سے مشہور ہیں[۲]۔

ظاہر ہے کہ "زینو" کی عقل کا یہ استدلال کس قدر عجیب و غریب ہے۔ اس کے باوجود نہ اس کو کوئی خاموش کر سکا اور نہ ہی استدلال میں اس کی زبان یا قلم کو جو حرکت ہو رہی تھی اس کو کوئی "روک" لگا سکا۔

بارکلے کا فلسفہ (۲) اشیاء کے خارجی وجود میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے۔ انسان، حیوان، آفتاب و ماہتاب وغیرہ سبھی کا وجود مشاہدہ میں آتا ہے لیکن بارکلے BERKELEY (پیدائش ۱۶۸۵ء وفات ۱۷۵۳ء) فلسفی کی عقل کہتی ہے کہ یہ سب موجودات ذہنی تصورات ہیں اور ذہن سے باہر کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔

چنانچہ وہ اپنے اس دعویٰ کے ثبوت میں کہتا ہے:۔

"وہ خارجی اشیاء جو ہمارے تصورات کی اصل ہیں یا قابل ادراک ہیں یا ناقابلِ ادراک۔ اگر وہ قابل ادراک ہیں تو وہ "تصورات" ہیں۔ اس حالت میں مفروضہ اشیاء خارجی اور ان کے تصورات میں کوئی فرق نہ ہوگا اور ہماری بات صحیح ثابت ہو جائیگی

---

[۱] تاریخ فلسفہ ص ۲   [۲] مقدمہ فلسفۂ حاضرہ ص ۳

اور اگر یہ مفروضہ اشیاء خارجی قابلِ ادراک نہیں ہیں تو میں پوچھوں گا کہ کیا اس بات کے کچھ معنی ہو سکیں گے کہ رنگ ایک ایسی شے کی طرح ہے جو غیر مرئی ہے۔ نیز سختی و نرمی کا احساس ایک ایسی شے کی طرح ہے جو قابلِ لمس (چھونے) ہے۔ لہذا اشیاء اور ان کے تصورات میں کوئی حقیقی فرق نہیں۔ محسوس اور تصور ہم معنی لفظ ہیں.....

.... ادراک تصورات میں نفس اشیاء کو پیدا کرتا ہے اس لئے ادراک اور تخلیق کے اعمال ایک دوسرے سے مختلف نہیں اور تصورات ہی اشیاء ہیں.....

.... خالق فطرت جن تصورات کا نقش ہمارے حواس پر ڈالتا ہے ان کو اشیاءِ حقیقی کہتے ہیں اور جو تصورات تخیل میں پیدا ہوتے ہیں ان میں باقاعدگی وضاحت اور استقلال کم ہوتا ہے اسی لئے ان کو اشیاء کی شبیہیں یا تصورات کہنا نہایت موزوں ہے۔ احساس کے تصورات دماغ کے پیدا کئے ہوئے تصورات سے زیادہ قوی مربوط اور مرتب ہوتے ہیں مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا وجود ذہن سے خارج ہے۔ مادے کا وجود ایک دھوکا ہے۔ تصورات کے تواتر سے علیحدہ "وقت" کوئی چیز نہیں۔ اور نفس سے علیحدہ "مکان" کا کوئی وجود نہیں صرف نفوس موجود ہیں اور ان کو تصورات کا ادراک یا بذاتِ خود ہوتا ہے یا اس قادر مطلق روح کے عمل سے جن پر انکا انحصار ہے"

"بارکلے" نے یہ نظریہ نہایت پر زور دلائل سے ثابت کیا ہے اس کی اصل چاشنی سے واقفیت بالتفصیل مطالعہ کے بعد ہی ہو سکتی ہے [۱]

اور اس پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں مثلاً جن چیزوں کا خارج میں مشاہدہ کیا جاتا ہے سورج چاند ستارے دریا پہاڑ وغیرہ کیا یہ سب محض فریب اور دھوکا ہیں؟ یا اس اصول کے مطابق کیا ہم تصورات ہی کھاتے پیتے اور تصورات ہی پہنتے اوڑھتے ہیں؟ وغیرہ ان سب کے جوابات اس انداز میں ہیں کہ جنھیں دیکھ کر عقل حیران رہ جاتی ہے۔

---

[۱] ملاحظہ ہو تاریخ فلسفہ مصنفہ الفرڈ ویبر

لیکن پھر بھی سوالات کا حق محفوظ ہے اور بہت سے ایسے ہیں کہ جن کے جواب سے غالباً "بارکلے" عہدہ برآ نہ ہو سکے۔ مثلاً اگر یہ بات صحیح ہے کہ غیر مدرک اشیاء کا کوئی وجود نہیں ہے تو گہری نیند کی حالت میں روح کہاں چلی جاتی ہے؟ یا اگر ذہن سے باہر کسی شئے کا وجود نہیں اور شے دیکھنے ہی سے موجود ہے تو سو جانے کے بعد کون اس کا درک کرتا ہے جبکہ شے موجود رہتی ہے۔

اس سے انکار نہیں کہ "بارکلے" اشیاء کے خارج از ذہن ہونے کا قائل نہیں ہے مگر نفوس کی کثرت کو وہ مانتا ہے لیکن یہ کیسے معلوم ہوا کہ اس کے علاوہ دیگر نفوس بھی موجود ہیں؟ نیز کون سے نفوس ہیں جو شے کا ادراک کرتے اور اس کو معدوم ہونے سے بچاتے ہیں؟ وغیرہ

هیگل کا فلسفہ (۳) منطق و فلسفہ کی کتابوں میں برابر یہ تعلیم دی جاتی رہی ہے کہ "تناقض محال ہے" نہ کبھی اس کے خلاف کا خیال گذرتا تھا اور نہ ہی عقل باور کرنے کے لئے تیار تھی لیکن جدید دور کے مشہور فلسفی "ہیگل (پیدائش ۱۷۷۰ء وفات ۱۸۳۱ء) HEGEL" کی عقل نے نہایت زوردار انداز میں ثابت کر دیا کہ تناقض نہ صرف ممکن بلکہ بکثرت پایا جاتا ہے حتیٰ کہ کائنات کا وجود محض تناقض پر مبنی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔

"ہستی کی ان مختلف صورتوں کی کیا توجیہہ ہو سکتی ہے؟ ہستی خالص جس کے سوا کچھ نہیں کوئی اور شے کیسے بن جاتی ہے؟ کس مبداء یا قوت باطنی کی وجہ سے اس میں تبدیلی صورت واقع ہو جاتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہستی میں جو تناقض پایا جاتا ہے وہی اس کا مبداء یا قوت ہے۔ تصور ہستی میں سب سے زیادہ کلیت پائی جاتی ہے اس لئے یہ تصور سب سے زیادہ بے مایہ ہے سفید ہونا سیاہ ہونا ممتد ہونا اچھا ہونا کچھ نہ کچھ ہونا ہے لیکن بلا تعین ہستی مرادف نیستی ہے لہذا بسیط اور خالص ہستی عدم کے برابر ہے۔ ہستی اپنا آپ بھی ہے اور اپنا متضاد بھی۔ اگر یہ صرف اپنا آپ ہی ہوتی تو بالکل غیر متحرک اور لاحاصل ہوتی اور اگر یہ لاشئی محض ہوتی تو صفر کے برابر اور بالکل بے قوت و بے ثمر ہوتی لیکن چونکہ یہ وجود و عدم دونوں ہے اس لئے یہ کوئی شے مختلف شے یا ہر شے بن جاتی ہے۔ ہستی کا داخلی تناقض حدوث یا ارتقاء

کے تصور سے رفع ہو جاتا ہے، حدوث میں ہستی بھی ہے اور نیستی بھی۔ (بعد میں ہونے والی بات)، ہستی اور نیستی جن کے تضاد سے یہ پیدا ہوتا ہے دونوں اس کے اندر متفق طور پر موجود ہوتی ہیں۔ پھر ایک نیا تضاد جو ایک نئی ترکیب سے رفع ہوتا ہے یہ عمل جاری رہتا ہے یہاں تک ہم ایک تصور مطلق تک پہنچ جاتے ہیں۔ لہذا ہیگل کی منطق میں یہی چیز مبدء و محرک ہے کہ تناقض کے اندر وحدت پیدا ہوتی ہے پھر ایک نئی صورت میں تناقض پیدا ہوتا ہے تاکہ پھر ناپید ہو اور پھر پیدا ہو یہاں تک کہ بالآخر وحدت انتہائی میں بالکل رفع ہو جائے۔"

"ہیگل" بنیادی حیثیت سے جس نقطۂ نظر کا حامل ہے اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں البتہ جس انداز سے وہ معارضات کا پردہ اٹھا کر اپنے مسلک کو واضح کرتا ہے اس کی ادنیٰ جھلک یہ ہے:۔

"تناقض صرف فکر ہی میں نہیں بلکہ اشیاء کے اندر موجود ہے ہستی خود متناقض ہے جب موجودیتی اور ثبوتیتی نظامات کے مطابق ہم فکر کو اس کے مکفور سے علیحدہ کر کے ہر ایک کو ایک مستقل ہستی خیال کرتے ہیں تو متناقضاتِ فکر ہمت شکنی اور تشکیک کا سرچشمہ بن جاتے ہیں لیکن جب فطرت کو فکر کا ارتقاء ذات کہیں اور فکر کو فطرت کا شعورِ ذات۔ جب ہم یہ سمجھ لیں کہ کائنات فکر کی پیکر پذیری ہے اور اس لئے اس میں فکر کے سوا کچھ نہیں تو فلسفی جس تناقض میں مبتلا ہوتا ہے وہ اشیاء کو سمجھنے میں مزاحم نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس راز سے آگاہ ہو جاتا ہے کہ تناقض عین اشیاء ہے اور فکر کا تناقض اشیاء کے تناقض کا آئینہ ہے۔[۵]"

ان تفصیلات سے بخوبی واضح ہے کہ عقلی معیار نہایت ناپائدار اور متناقض ہے نیز جو شے اس معیار پر پوری اترنے کی مدعی ہو وہ کوئی پائدار اور ثابت حقیقت نہیں قرار پا سکتی ہو اس بنا پر مذہب کی اٹل حقیقت کو جانچنے کے لئے نہ عقلی معیار درست ہو سکتا ہے اور نہ اس معیار کے بعد کوئی اس کی پائدار حقیقت برقرار

---

[۵] تاریخ فلسفہ ص۲۲۴

رہ سکتی ہے۔

عقلی امور میں عقل کی زود اثری اور تلون مزاجی محمود ہی

ان تفصیلات سے یہ مغالطہ نہ ہونا چاہیئے کہ عقل کا تزلزل و تناقض مذموم ہے بلکہ جن امور میں اس کو دخیل بنایا گیا ہے ان میں اس کی یہ حیثیت ہی قابل صد ستائش ہے اگر اس انداز میں وہ بروئے کار نہ آتی ہے تو اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہ ہو سکے۔

کون انکار کر سکتا ہے کہ کائنات کی ہست و بود کی نیرنگیاں و حسن افروزیاں اسی عقلی تنوع و تلون کی بدولت قائم ہیں۔ اگر ایک لمحہ کے لئے بھی یہ اپنی وسیع چادر سمیٹ لے تو کارخانۂ ہستی کی ترقی پذیر حیثیت ختم ہو جائے اور یہ دنیا جانوروں کا "بھٹ" بن کر رہ جائے۔ یہی قدرت کی کارفرمایوں اور جلوہ گریوں کا مشاہدہ کر کے ایک طرف تحقیقات کے لئے بے شمار دفینے برآمد کرتی ہے اور دوسری طرف نظر و اعتبار کے مختلف پہلو عطا کرتی ہے جس کی بنا پر یہ کارخانہ روز افزوں ترقی پذیر ہے۔

مذہب اور زندگی میں بھی عقل کی کافی خدمات ہیں

مذہب اور زندگی کے معاملات میں بھی اس کی خدمات کچھ کم نہیں ہیں اس نے کارسازی کو دیکھ کر کارساز کا پتہ لگایا ہے۔ عمل کو دیکھ کر عامل کی تحقیق کی ہے۔ عمارت کی موجودگی سے "معمار" پر استدلال کیا ہو صناعی کے وجود سے صانع کی جستجو کی ہے اس طرح مظاہر قدرت کا مشاہدہ کر کے قادر مطلق اور عقل و ارادہ رکھنے والی مافوق الفطرت ہستی (خدا) کا سراغ لگانے میں بڑی حد تک کوششیں کی ہیں۔ یہ علیحدہ بات ہو کہ اس کا خدا سمندر پارے علت، و معلول کے مراحل طے کر کے "علت العلل" کی شکل میں نمودار ہوا ہے۔

اس ایجابی پہلو کے علاوہ اس کی سلبی خدمات بھی "آب زر" سے لکھنے کے قابل ہیں۔ چنانچہ عقل و ارادہ رکھنے والی ہستی کی کارفرمایوں اور کارگزاریوں کو دیکھ کر اس نے اندھی بہری فطرت۔ بے جان مادہ اور بے حس الیکٹروں کو فاعل و خود مختار تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے اور بالآخر اس نتیجہ پر پہونچی ہے کہ عقل کی قلت و سطحیت انسان کو بے دینی کی طرف مائل کرتی ہے اور اس کی وسعت و گہرائی مذہب سے قریب کر دیتی ہے۔ جیسا کہ مشہور فلسفی "بکین" (BACON) (پیدائش ۱۵۶۱ء وفات ۱۶۲۶ء) کہتا ہے۔

"بیکن" فلسفی کا اظہار حقیقت | "اگرچہ تھوڑی تحقیق سے انسان" دہریہ" ہو جاتا ہے لیکن گہری تحقیق پھر اقرار خدا کی طرف واپس لے آتی ہے۔ دہریت سے انسان ذلیل ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی روحانی فطرت کو امداد اور سہارے کی ضرورت ہے تاکہ اس کی جسمانی فطرت اس کو قعر مذلت میں نہ جا گرائے۔ انسان ایک اعلیٰ ہستی کے تعلق سے اسی طرح شریف ہو جاتا ہے جس طرح کتا انسان کے تعلق سے۔ لیکن توہم پرستی دہریت سے بدتر ہے۔ خدا کی نسبت بے اعتقادی ایسے اعتقاد کی نسبت بہتر ہے جو خدا کو ذلیل کرے اور اس کے شایان شان نہ ہو پہلی حالت تو محض بے اعتقادی ہے اور دوسری خدا کی تذلیل و تحقیر۔ توہم پرستی بے اعتقادی کی نسبت زیادہ بداخلاقیاں پیدا کرتی ہے۔ توہم پرستی مملکت کے لئے بھی خطرناک ہے۔ کیونکہ اس سے ایسی قوتیں پیدا ہو سکتی ہیں جو مملکت کی قوت سے بڑھ کر ہوں اس حالت میں عقلمند مجبور ہوتے ہیں کہ احمقوں کی پیروی کریں[1]

ایک اور موقع پر نہایت نفیس بات کہتا ہے جو مذکورہ مدعا کے بڑی حد تک موافق ہے۔

"ہرگز کبھی فلسفہ اور مذہب میں خلط بحث نہیں کرنا چاہئے اس سے فلسفہ وہم بافتہ ہو جاتا ہے اور مذہب ملحدانہ۔ ان دونوں کے مآخذ جدا جدا ہیں۔ فلسفہ ادراک حسی سے شروع ہوتا ہے اور مذہب کی بنا وحی و الہام ہے۔ سائنس میں نفس انسانی حواس کے زیر اثر ہوتا ہے اور ایمان میں ایک دوسری ذات برتر (خدا) کے زیر اثر۔ اسی لئے ایمان سائنس سے اشرف ہے اور کوئی سرِ الٰہی جتنا برتر از گمان و یقین ہو اتنا ہی اس کا ماننا خدا کے سامنے اظہار نیاز ہے اور اتنا ہی زیادہ شاندار ایمان کا غلبہ۔ جب ہم ایک مرتبہ دین کے اصولوں کو تسلیم کرلیں تو ان سے ہم اسی طرح منطقی نتائج اخذ کرتے ہیں جس طرح ہم فلسفہ میں اصول اولیہ سے اخذ کرتے ہیں لیکن ان دونوں میں بڑا اہم فرق یہ ہے کہ فلسفہ میں دیگر تمام قضایا کی طرح اصولوں کا بھی اعتراض سے گہرا تنقیدی امتحان کیا جاتا ہے لیکن مذہب میں ان کی الٰہی سند ہونے کی وجہ سے اصول اولیہ کو ہاتھ نہیں لگا سکتے جس طرح شطرنج کے اساسی قوانین معرض بحث میں نہیں آسکتے ہیں"[2]

---

[1] تاریخ فلسفہ جدید جلد اول ص ۲۳۵

[2] " " " ص ۲۳۴

فطری و آزاد خیالی دونوں مذہب زندگی کی کشتی ساحل مراد پر نہ پہنچا سکے تھے	گذشتہ توضیحی مباحث سے یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ فطری و آزاد خیالی دونوں مذہب اس پوزیشن میں نہ تھے کہ اُن کے ذریعہ جذبات

و مرغوبات کے سمندر میں موجوں کے ساتھ کھیلنے والی زندگی کی کشتی ساحل مراد پر پہونچ سکتی۔

دور جدید کے نازک و پر خطر موڑ میں فطرت سے بڑی توقعات وابستہ تھیں اور یہ واقعہ ہے کہ اگر فطرت کے صحیح انداز میں نوک پلک درست کئے جاتے تو بجا طور پر اسکو رہنمائی کا حق حاصل تھا لیکن اس مایوسی اور بے بسی کا کیا علاج کہ فطرت کے ابہام (مجہولیت) کو وہ مفکرین بھی دور نہ کر سکے جنھوں نے نظام فطرت پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ چنانچہ ہولباخ "HOLBACH" اور اسپینوزا "SPINOZA" وغیرہ ایک طرف تو فطرت کو قائم بالذات، اپنی آپ علت اور آپ اپنا جوہر ازلی کہتے ہیں اور دوسری طرف اس بات کے قائل ہیں کہ ہمیں صرف ان علتوں کا علم ہوتا ہے جو تجربہ میں عمل کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں علل اولیہ کا علم نہیں ہوتا ہے۔ اس قول کی بنا پر فطرت کا تصور تجربہ پر قائم قرار پاتا ہے۔ جبکہ پہلی صورت میں اس کو محض ایک تعمیر فکر قرار دیا جاتا ہے۔

اس ابہام کے علاوہ بھی بہت سے سوالات ہیں جن سے فطرت کے مبلغین عہدہ برا نہ ہو سکتے تھے۔ مثلاً فطرت کی صحت و صداقت کا معیار کیا ہے؟ تجربہ ہم کو کہاں تک لے جا سکتا ہے؟ تعبیرات فکر کا کا جواز کیا ہے؟ وغیرہ

اسی طرح زندگی کے بحران و تلاطم کو دور کرنے کے لئے عقل کی رہنمائی کو کافی قرار دیا گیا تھا۔ لیکن زیادہ دن نہ گذرنے پائے تھے کہ جذبات و مرغوبات کا طوفان اس شدید انداز میں اٹھا کہ عقل خود اس کی لپیٹ میں آ گئی پھر وہ رہنمائی تو کیا کرتی اس کو اپنی "گرہ" کی عقل نہ رہ گئی۔

ظاہر ہے کہ زندگی کے جن "تاروں" کا تعلق قلب سے ہے ان میں عقل کی رہنمائی بے سود تھی، ایسے ہی زندگی کے جن مسائل کا تعلق عقل و قلب دونوں کے "آمیزہ" سے ہے اُن میں تنہا عقل بیکار تھی۔ اس دور کے اکثر مفکرین نے نہ قلب کو علم و ادراک کا ذریعہ تسلیم کیا تھا اور نہ ہی زندگی کے مسائل حل کرنے میں اس کو کوئی خاص مقام دینے کے لئے تیار تھے۔ لیکن ان کی محرومی و ناکامی خود شاہد ہے کہ عقل کے علاوہ

بھی کوئی "شے" ہے کہ جس کا زندگی کے مسائل سے گہرا تعلق ہے اور جس کی طرف توجہ کئے بغیر زندگی کے "خالی خانہ" پُر ہونے کی کوئی شکل نہیں ہو۔

غرض ایک طرف عقل و فطرت کی ناقص و نبہم رہنمائی تھی اور دوسری طرف جذبات و مرغوبات کا موجیں مارتا ہوا سمندر جس میں زندگی کا "جہاز" مایوسانہ انداز میں چل رہا تھا۔

ردعمل کی شکل میں تہذیب جدید کا جائزہ اس صورت حال کا نتیجہ "ردعمل" کی شکل میں ظاہر ہونا لازمی تھا۔ چنانچہ تنگ آکر یہ آوازیں بلند ہونے لگیں کہ تہذیب جدید نے نہایت بے ہنگم طریقے سے جلدی جلدی ہر طرف ترقی کرلی ہے اور یہ تحریک ایک غلط راستہ پر پڑ گئی ہے"۔

اس احساس و تاثر کے بعد اصلاح کی فکر ہوئی اور فرانس کی اصلاحی اکاڈمی (انجمن دیژان) نے ارباب علم و بصیرت کو تحقیق و ریسرچ کی دعوت دی کہ آیا علوم و فنون کی ترقی سے اخلاق کی صفائی ہوئی ہے یا اس میں کثافت آگئی ہے؟ اس موضوع پر بہترین مضمون کے لئے "اکاڈمی" نے انعام بھی مقرر کیا تھا۔

اصلاحات کے نقوش و حدود پر تبصرہ قومی و جماعتی زندگی کے رمز شناس جانتے ہیں کہ اس قسم کے مقالوں اور بیانات سے نفس کی تسکین تو ہو جاتی ہے لیکن مرض کا اصل علاج نہیں ہوتا ہے۔

اُن کے ذریعہ مرض کا احساس یقیناً کم ہو جاتا ہے اور اگر بروقت صحیح علاج میسر آجائے تو مرض میں بھی افاقہ ہو جاتا ہے۔ لیکن دورِ جدید میں جس بحرانی زندگی کا تذکرہ ہوا اس میں اصلاح کے لئے مضبوط قیادت اور منظم پروگرام نہ ہونے کی وجہ سے اصل علاج کی طرف زیادہ توجہ نہ ہو سکی تھی صرف ان دواؤں اور غذاؤں سے کام لینے کی کوشش ہوتی تھی جو انتہائی کرب و الم میں سکون قلب کے لئے استعمال کی جاتی ہیں۔

بلا شبہ "ردعمل" کے طور پر اصلاح کے کچھ نقوش و حدود اُبھرے تھے جن سے معاشرتی زندگی میں بعض مفید اور انقلابی تبدیلیاں رونما ہوئی تھیں۔ لیکن چونکہ ان کی بنیادیں مستحکم اور مضبوط نہ تھیں۔ نیز "جواہر" کی پرورش اور جراثیم کی خاتمہ کے لئے کوئی منظم پروگرام نہ تھا اس لئے ان سے زیادہ ان کا کام نہ چل سکا اور تھوڑے ہی دنوں بعد وہ طوفان زیادہ شان و شوکت کے ساتھ عود کر آیا۔

اس دور میں قائدین کی ضرورت تھی اور "روسو" "کانٹ" مفکر تھے

ذیل میں دو اہم شخصیتوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے جن کے نظریات و مقالات نے زندگی میں توازن پیدا کرنے کی کوشش کی تھی وہ ہیں "جین جیک روسو (پیدائش ۱۷۱۲ء وفات ۱۷۷۸ء) "JEAN JACQUES ROUSSEAU" اور ایمینول کانٹ IMMANUEL KANT

پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ یہ دونوں حضرات مفکر تھے قائد نہ تھے۔ قائدین میں جن خصوصیات کا پایا جانا ضروری ہے وہ بڑی حد تک ان میں مفقود تھیں البتہ مفکرین کی خصوصیات ان میں موجود تھیں (قائدین کی خصوصیات نیز قائدین و مفکرین میں امتیاز کو سمجھنے کے لئے راقم کی کتاب "عروج وزوال کا الہٰی نظام" مطالعہ کرنا چاہیئے)

اجتماعی زندگی کے ماہرین غالباً اس حقیقت سے انکار نہ کر سکیں کہ جب زندگی کا جہاز طوفان میں پھنسا ہو اور کوشش کے باوجود "کپتان" بے بس ہو چکا ہو تو قائدین ہی سے جہاز کو ساحل مراد پر پہونچانے کی توقع کی جا سکتی ہے کیونکہ یہ حضرات روحوں اور دلوں کی بستیاں الٹ کر ان میں ایمان و اعتقاد کی قوت بھرتے ہیں اور ذہنی و اخلاقی استعداد کی تربیت کر کے زندگی کو کھینچنے کے فرائض بھی انجام دیتے ہیں۔ مفکرین چونکہ صرف خیالات و افکار پیدا کر کے زیادہ سے زیادہ سے انھیں دوسروں تک پہونچانے پر اکتفا کرتے ہیں اس لئے قومی و جماعتی زندگی کے نشیب و فراز اور پُر خطر گھاٹیوں کو عبور کرنے میں انھیں زیادہ کامیابی نہیں حاصل ہوتی ہے۔

پھر صحیح قیادت کے لئے جس قسم کی عالی ظرفی بلند ہمتی اور کردار کی پختگی وغیرہ درکار ہے ان مفکرین میں بڑی حد تک وہ بھی مفقود ہوتی ہے

روسو کی عظیم شخصیت

"روسو" پہلا اور عظیم شخص ہے جس نے اس بحرانی دور میں ایک گہری اساس کو نمایاں کر کے تہذیب کے مسئلہ کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا اس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے زندگی کے دھارے کے ساتھ بہنا پسند نہیں کیا بلکہ زمانہ کی نبض کو پہچان کر دھارے کے خلاف تیرنے کو ترجیح دی۔ اس کی عظمت کو سمجھنے کے لئے اس دور کے حالات کا سرسری جائزہ لینا ضروری ہے۔

عظمت کو سمجھنے کے لئے حالات کا سرسری جائزہ

مذہب و اخلاق کی حالت یہ تھی:۔

" آخر ش اٹھارھویں صدی عیسوی کی گری ہوئی اخلاقی حالت نے تمام ممالک کی تمام جماعتوں کے افراد کی اس سرگرمی کو زائل کر دیا تھا جو کہ انسانی ہمدردی میں کی جاتی ہے۔ براعظم کے دونوں پروٹسٹنٹ اور رومن کیتھولک ممالک میں عیسائی مذہب کی طرف سے بد اعتقادی عام ہوگئی تھی۔ کیتھولک ممالک کے بیشتر پادری اپنی اوباشی کی وجہ سے بدنام تھے اور اُن کی اس مذہب کے اصولوں سے ظاہرا نفرت ان کی بدکرداری کے برابر تھی جس کی وہ تعلیم دیتے تھے، جرمنی کے پروٹسٹنٹ پادری بھی اپنی بے دینی میں ایسے ہی آزاد تھے .... پروٹسٹنٹ اور رومن کیتھولک ممالک میں عیسائیت اخلاق کے دلپذیر حالات میں تبدیل ہو گئی تھی ...... ان موہوم اور بے اصول اخلاق کی وجہ سے کئی مخفی انجمنیں جیسے کہ " روزیٹی " اور الیومینیٹی جیسے جدیدوں کے حلقے وجود میں آ گئے تھے جنھوں نے مذہب کی جگہ مشن اور علامتی رسمیں رکھی تھیں[۵۱]

ایک طرف یہ حالت تھی اور دوسری طرف علوم و فنون کی نئی روشنی سے دنیا کی آنکھیں چکا چوند ہو رہی تھیں۔ نشاۃ ثانیہ کے ادبی کارنامہ۔ فنون لطیفہ اور سائنس و فطرت کی معرکہ آرا ایجادوں نے لوگوں کو مسحور کر رکھا تھا اور ایک انسائیکلوپیڈیا (جس کا ایک شریک روسو بھی تھا) تیار ہو رہی تھی کہ جس کا اہم مقصد معمولی پڑھے لکھے لوگوں کو بھی نئی علمی و ادبی تحریکات سے روشناس کرانا تھا۔

دی انسائیکلوپیڈیا" اٹھارہویں صدی عیسوی میں فرانس میں تیار ہوئی تھی جس میں لاک JOHN LOCKE (پیدائش ۱۶۳۲ء وفات ۱۷۰۴ء) کے فلسفہ اور دیگر جدید علوم کی مدد سے پُرانے علمی اور مذہبی خیالات پر سخت تنقید کی گئی ہے " روسو نے مختلف مضامین موسیقی پر اور ایک معاشیات پر لکھا تھا[۵۲]

علوم و فنون کے افادی اثرات و نتائج پر روسو کی تنقید

ظاہر ہے کہ ان حالات میں موجودہ علوم و فنون کی شان میں گستاخی کرنا یا اُن کی افادیت کو مجروح قرار دینا معمولی ہمت کا کام نہ تھا۔

---

۵۱ اخلاق یورپ ص۱۱ از ایچ مور اسٹیفنس ۵۲ مقدمہ معاہدہ عمرانی

ادھر فرانس کی مذکورہ انجمن "ڈیزون" نے جس موضوع پر مقالہ لکھنے کی ارباب علم و بصیرت کو دعوت دی تھی اس کا تعلق علوم و فنون کے افادی اثرات و نتائج پر تنقید ہی سے تھا۔

"روسو" وہ باہمت شخص ہے جس نے فلسفہ، تنویر اور حالات موجودہ کا تنقیدی جائزہ لیا اور مذکورہ موضوع پر مقالہ پیش کر کے انعام اور شہرت حاصل کی۔

"روسو" کی خیالی و فکری دنیا میں تقریباً ہر جگہ انسانی فطرت اور تہذیب و تمدن کا تضاد نظر آتا ہے اس کے نزدیک حالت فطرت ایک خالص جبلی حالت ہے جس کو تہذیب و تمدن پر اس لئے تفوق حاصل ہے کہ فطری حالت میں انسان کی ضرورت اور اُس کو پُورا کرنے کی قابلیت میں توازن ہوتا ہے۔ فطرت سے مراد وہ سادگی۔ مساوات۔ بھلائی اور آزادی لیتا ہے اور تہذیب و تمدن کے لوازم، تعیش بداخلاقی، غلامی اور ایمان و یقین کی کمزوری ہیں۔

—— باقی ——

الخیر الکثیر (عربی)

حجۃ الاسلام مولانا شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ العزیز کی نہایت بلند پایہ کتاب ۔

الخیر الکثیر، جو مخزن ہے اسرار و معارف کا، علم حقائق کا۔ اور بات بالکل ظاہر ہے کہ جب تک شریعت کے غوامض و حکم سے پُوری واقفیت نہ ہو اس کے بغیر ایمان محض ایمان بالغیب و عمل صرف تعمیل حکم کے درجوں تک محدود رہتا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے کتاب و سنت سے خود ایک فلسفہ تیار کیا ہے جسے ہم اسلامی فلسفہ کہیں تو مناسب ہے۔ اس کتاب میں حضرت شاہ صاحب نے یہی فلسفہ پیش فرمایا ہے۔ الخیر الکثیر کے متعلق حضرت العلامۃ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:۔

"ان درجتہ فی کشف الحقائق ارفع من حجۃ اللہ البالغۃ وغیرھا من تالیفات الشاہ ولی اللہ ؒ" آپ کے اس قول سے کتاب کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہوسکتا ہے۔

تقطیع خورد۔ قیمت عہ/ ۔ **مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶**

حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط

از جناب خورشید احمد فارق صاحب، اُستاذ ادبیات عربی دلّی یونیورسٹی

(۴)

۲۲۔ ولید بن عقبہ کے نام

کوفہ میں عثمان غنی رضہ کے مخالفوں میں تین قسم کے لوگ تھے: ایک وہ جن کو اُن سے ذاتی پرخاش تھی، دوسرے وہ جو اُن کے گورنروں سے ناخوش تھے اور تیسرے وہ جو ان کو معزول کرکے حضرت علی رضہ کو خلیفہ بنانا چاہتے تھے، اس تیسرے گروہ میں سب سے پہلے جن لوگوں نے عثمان غنی رضہ کے خلاف اور حضرت علی رضہ کے حق میں پبلک ایجی ٹیشن شروع کیا وہ کوفہ کے دو عرب تھے، عمرو بن زُرارہ نَخَعی اور کُمَیل بن زیاد نخعی، ان دونوں کے باپ صحابی تھے، ایک دن گورنر کوفہ ولید بن عُقبہ کو خبر ہوئی کہ عمرو بن زُرارہ نخعی نے عام جلسہ میں عثمان غنیؓ کو بُرا بھلا کہا اور حضرت علیؓ کی منقبت بیان کرکے لوگوں سے اپیل کی کہ اُن کو خلیفہ بنانے کی کوشش کریں، ولیدؓ نے عمرو بن زُرارہ کی بغاوت انگیز تقریر کی رپورٹ عثمان غنی رضہ کو بھیجی تو یہ جواب آیا:۔

"ابن زُرارہ ایک بے تمیز احمق بدو ہے، اس کو کوفہ سے جلا وطن کرکے شام بھیجدو"

(انساب الاشراف بلاذری طبع فلسطین ۵/۳۰)

۲۳۔ معاویہ بن ابی سفیانؓ کے نام

صحابی ابوذر، ابوبکر صدیق کے عہد میں شام جاکر آباد ہو گئے تھے، اگلے چودہ پندرہ برس میں جو انھوں نے شام میں گذارے اُن کے خلاف کسی بے ضابطگی کی شکایت سننے میں نہیں آئی،

سنہ ۳۵ھ سے چند سال پہلے یہودی نومسلم ابن سبا حکومت کا تختہ اُلٹنے اور حضرت علی کو مسند خلافت پر متمکن کرنے کے لئے مہم شروع کر چکا تھا۔ وہ بڑے اسلامی شہروں کا دورہ کرتا ہوا شام آیا اور صحابی ابوذر کے سامنے اپنا مشن پیش کیا۔ ابوذر پر اُس کا جادو چل گیا، اور وہ حکومت شام پر لعن طعن کرنے لگے، امیر معاویہ پر جن کو عمر فاروقؓ نے شام کا گورنر مقرر کیا تھا، اُن کا اعتراض یہ تھا کہ وہ محاصل حکومت کو کل کا کل عوام پر نہیں خرچ کرتے، عمال حکومت اور مالداروں سے اُن کو یہ شکایت تھی کہ وہ ضرورت سے فالتو روپیہ ناداروں کو دینے کی بجائے پس انداز کر لیتے ہیں، اپنے موقف کی تائید میں ابوذر یہ قرآنی آیت پیش کرتے بشر الذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ بمکاو تکوی بھا جباھھم و جنوبھم وظھورھم۔ جو لوگ روپیہ جمع کرتے ہیں اور اسلام کی ترقی کے لئے خرچ نہیں کرتے اُن کی پیشانی، پہلو اور پیٹھ کو گرم لوہے سے داغا جائے گا۔" امیر معاویہؓ کہتے کہ اگر میں سرکاری آمدنی کی ایک ایک پائی خرچ کر ڈالوں تو حکومت کیسے چلے اور بیرونی خطرہ کا مقابلہ کیسے ہو! مالدار کہتے: زندگی آماجگاہِ حوادث ہے اگر سب کچھ خرچ کر ڈالیں تو آڑے وقت کیسے کام چلے گا، وہ اپنی تائید میں قرآن کی یہ آیت پیش کرتے: ولا تجعل یدك مغلولۃ إلی عنقك ولا تبسطھا کل البسط ۔ نہ تو خرچ کرنے سے بالکل ہاتھ روک لو اور نہ اتنی فراخدلی سے خرچ کرو کہ کچھ نہ بچے۔" ابوذر کی تحریک خوب زور پکڑ گئی نادار اور قلاش، مالداروں اور سرکاری عہدہ داروں کا پیچھا کرتے، اُن کو غیرت دلاتے اور روپیہ مانگتے، اُن لوگوں کا گھر میں رہنا یا باہر نکلنا مشکل ہوگیا، انھوں نے امیر معاویہ سے شکایت کی اور بتایا کہ ابوذر کی تحریک نہ صرف دمشق بلکہ سارے شام میں پھیلتی جا رہی ہے اور اگر اُس کی فوری روک تھام نہ کی گئی تو کوئی سنگین انقلاب برپا ہو جائے گا، امیر معاویہؓ نے عثمان غنیؓ سے ابوذر کی شکایت کی اور لکھا کہ فوراً ان کو شام سے بلا لیجئے۔ عثمان غنیؓ نے جواب میں لکھا:۔

"سول وار کے سانڈنے نتھنے اور آنکھیں پھُلالی ہیں اور جست لگانا ہی چاہتا ہے اس لئے اس کے زخم مت کریدو ابوذر کو میرے پاس بھیجدو، ان کے ساتھ زاد راہ اور ایک رہبر بھی کرو، نیز لطف و محبت سے پیش آؤ، جہاں تک ہو سکے نہ خود زیادتی کرو نہ اپنے ماتحتوں کو کرنے دو۔" (تاریخ کامل ابن اثیر ۳/۴۴ و تاریخ الامم ۵/۶۶)

۲۴۔ خط کی دوسری شکل

"میرا خط پاکر جُندب بن جُنادہ (ابوذر) کو ننگے پالان پر سوار کرکے یہاں بھیجدو"

یہ خط شیعی ماخذوں سے لیا گیا ہے۔ سُنّی راویوں نے ابوذر کا قصہ مختلف انداز میں پیش کیا ہے، یہاں اس کی تفصیلات میں داخل ہونا ضروری ہے نہ مفید، تاہم امیر معاویہؓ کا وہ خط نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جس میں شیعی روایت کے مطابق وہ ابوذر کے شاکی ہیں:

"اگر آپ شام میں امن و امان برقرار رکھنا چاہتے ہیں تو جندب بن جنادہ کو بلا لیجئے، وہ ہر دن محل کے دروازہ پر آکر یہ نعرے لگاتے ہیں: جاء القطار یحمل النار، لعن اللہ الآمرین بالمعروف التارکین لہ، لعن اللہ الناهین عن المنکر الراکبین لہ۔ دوزخ کی آگ لیکر قافلہ آگیا ہے، خدا کی ان پر لعنت جو زبان سے امر بالمعروف کی تلقین کرتے ہیں لیکن خود اچھے کام نہیں کرتے، خدا کی ان پر لعنت جو زبان سے نہی عن المنکر کی تلقین کرتے ہیں لیکن خود برائی سے نہیں بچتے۔" (عیون الاخبار تالیف ادریس بن حسن انف قلمی ۲/۲۶۸)

۲۵۔ ابوذر کے نام

مراسلہ نمبر ۲۳ امیر معاویہؓ کو بھیجنے کے بعد عثمان غنیؓ نے ابوذر کو براہ راست یہ خط لکھا:

"میرے پاس آجاؤ، میں معاویہ کی نسبت تمہارے حقوق کا زیادہ خیال رکھوں گا اور تمہارے ساتھ زیادہ اچھی طرح پیش آؤں گا۔"

(تاریخ الخمیس دیار بکری مصر ۲/۶۹)

۲۶۔ عبدالرحمن بن ربیعہ کے نام

عمر فاروق رض کے عہد میں اسلامی فتوحات کا دائرہ شمال میں قبق پہاڑ (Caucasus) تک وسیع ہوگیا تھا' یہ پہاڑ بحر خزر (Caspian sea) سے شروع ہوکر بحر اسود (Black sea) تک پھیلے ہوئے تھے۔ اس لمبے کوہی سلسلے میں کئی جگہ درے تھے جن سے ہوکر شمال کی طرف سے جنوب اور جنوب کی طرف سے شمال کے علاقہ میں جانا ممکن تھا' دروں کے علاوہ بحر خزر کے ساحل اور قبق پہاڑ کے مابین ایک کھلا میدان بھی تھا جس سے اکثر شمال کے روسی اور ترکی چھاپہ مار جنوب کے شہروں پر جو فارسی قلمرو میں تھے' ترکتازی کیا کرتے تھے نوشیروان عادل نے اپنے علاقہ کے بچاؤ کے لئے میدان اور دروں میں پتھر کی دیواریں چنوادیں دیواروں میں لوہے کے دروازے بنا دیئے گئے اور اُن کی دیکھ بھال کے لیے مسلح گارڈ مقرر کردیئے گئے' بحر خزر کے ساحل سے قبق پہاڑ تک جو دیوار بنی وہ سب دیواروں سے زیادہ لمبی تھی اس میں بھی ایک آہنی دروازہ بنایا گیا اور دروازہ سے متصل ایک مستحکم قلعہ تعمیر کیا گیا' یہ دروازہ اور قلعہ بحر خزر کے ساحل سے بہت نزدیک تھا' یہاں ایک شہر وجود میں آیا جس کا نام باب (دروازہ)، یا باب الابواب (سب سے بڑا دروازہ) پڑ گیا۔

عمر فاروق رض کی فوج نے باب پر چڑھائی کی تو اس علاقہ کے فارسی گورنر نے مسلمانوں سے معاہدہ کرلیا جس کا ماحصل یہ تھا کہ اس کی فوجیں مسلمانوں کے ساتھ مل کر باب پار کے روسی دشمن سے لڑیں گی اور اس خدمت کے مقابلہ میں اُن سے کوئی جزیہ یا ٹیکس نہیں لیا جائے گا لیکن اس کی باقی رعایا کو ایک مقررہ ٹیکس دینا ہوگا۔ باب کے مسلمان ملٹری گورنر ایک صحابی عبدالرحمن بن ربیعہ تھے' یہ وقتاً فوقتاً باب پار کی روسی بستیوں پر ترکتازی کرتے اور مال غنیمت لیکر لوٹ آتے عمر فاروق رض کے بعد عثمان غنی رض کے عہد میں بھی انھوں نے کئی بار روسی علاقہ پر غارتگری کی اور بڑھتے بڑھتے وہاں کے بڑے شہر بلنجر تک پہونچ گئے۔ اس اثنا میں کوفہ کے بہت سے ایسے سپاہی اُن کی زیر کمان آگئے جن کے دل میں نہ تو جہاد کی لگن تھی اور نہ وہ عثمان غنی رض ہی سے خوش تھے' اُن کا

مقصد عربوں میں بداطمینانی اور پھوٹ ڈالنا تھا، عثمان غنیؓ اس حقیقت سے واقف تھے، اس لئے انھوں نے عبدالرحمٰن بن ربیعہ کو خبردار کر دیا کہ کوفہ کی نو وارد فوج کو ساتھ لیکر باب پار کی مہم پر نہ جائیں، لیکن عبدالرحمٰن نے تنبیہہ کی طرف کوئی خاص دھیان نہ دیا اور حسب معمول رومی علاقہ میں جہاد کرنے نکل گئے اور بڑھتے بڑھتے بلنجر تک پہونچ گئے، رومیوں نے ان کو بُری طرح گھیر لیا، ان کی اپنی فوج نے خاطر خواہ مقابلہ نہیں کیا، عبدالرحمٰن اور اُن کے بیشتر مجاہد مارے گئے عثمان غنیؓ کے تنبیہی خط کا مضمون یہ ہے:

"معاشی آسودگی نے میری رعایا کے بہت لوگوں کو گستاخ و سرکش بنا دیا ہے (اور تمہاری فوج میں ایسے کافی لوگ آ گئے ہیں) لہذا باب پار کے رومی علاقہ میں زیادہ مت گھس جانا ورنہ مجھے اندیشہ ہے کہ کسی مصیبت میں مبتلا ہو جاؤ گے"

(تاریخ الامم ۵/۷۵ و تاریخ کامل ابن اثیر مصر ۳/۵۰ و احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم مقدسی لائڈن طبع ۳۷۵ و مروج الذہب حاشیہ تاریخ کامل ۲/۳-۴ و معجم البلدان ۲/ ۹-۱۱)

۲۷ - اکابر کوفہ کے نام

آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ عثمان غنیؓ کے انتخاب سے اکثر اصحابِ شوریٰ ناخوش تھے نیز یہ کہ مدینہ میں تین سیاسی پارٹیاں پیدا ہو گئی تھیں، ایک حضرت علیؓ کے حامیوں کی، دوسری طلحہ بن عبید اللہ اور تیسری زبیر بن عوام کے ہواخواہوں کی، ان پارٹیوں کی مہم بازی مدینہ کے باہر تین سب سے بڑی عرب چھاؤنیوں۔ کوفہ، بصرہ اور فسطاط (مصر) میں بھی جاری رہی، طلحہ بن عبید اللہ اور زبیر بن عوام بڑے مالدار اور صاحب جائداد تھے، اس لئے یہ روپیہ پیسہ سے بھی اپنے مشن کو تقویت پہونچاتے رہے، یوں تو بصرہ، کوفہ اور مصر سے لوگ برابر مدینہ آتے جاتے رہتے اور ایک دوسرے سے رابطہ قائم رکھتے لیکن حج کے موقعہ پر ہر پارٹی کے کارکن یکجا ہوتے اور اپنے کاموں کا جائزہ لیتے اور بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اپنا لائحہ عمل مرتب کرتے۔ اسی زمانہ میں ایک نو مسلم یہودی ابن سبا عربی افق پر سیاہ بادل کی طرح اٹھا، یہ رجعیت کا قائل تھا، یعنی

اس بات کا کہ رسول اللہؐ، حضرت مسیحؑ کی طرح آسمان پر اٹھا لئے گئے ہیں اور ایک مقررہ مدت کے بعد لوٹ کر آئیں گے، ان کی عدم موجودگی میں حضرت علیؓ اُن کی جانشینی کے سب سے زیادہ اہل تھے لیکن ابوبکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ اور عثمان غنیؓ نے خلافت غصب کر لی اس لئے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ موجودہ حکومت کا تختہ الٹ کر حضرت علیؓ کو خلیفہ بنانے کی کوشش کرے، ابن سبا ہر بڑے شہر کا دورہ کرتا اور وہاں حکومت کی بیخ کنی کے لئے خفیہ کارکن مقرر کرتا اور خط وکتابت نیز سفیروں کے ذریعہ پھوٹ اور انقلاب کے کاموں میں ان کی رہنمائی کرتا، علاوہ بریں ساری عرب چھاؤنیوں اور خاص طور سے کوفہ میں ایک مذہبی طبقہ بھی اُبھر آیا تھا جس کے ہاتھ میں عوام کی مذہبی وذہنی قیادت تھی۔ اس طبقہ میں بھی دو قسم کے لوگ تھے: ایک عثمان غنیؓ اور اُن کی حکومت کے حامی اور دوسرے اُن کے مخالف، گورنر کوفہ سعید بن عاص کی مجلس میں ایک دن عراق کے سرسبز دیہاتی علاقہ (سواد) کا ذکر ہو رہا تھا کہ مجلس کے ایک نوجوان نے گورنر سے کہا کہ اگر ساحل فرات کی مزروعہ اراضی آپ کی جائداد ہوتی تو کتنا اچھا تھا، مجلس کے وہ لوگ جو دل سے عثمان غنیؓ کے بدخواہ اور اُن کی حکومت کے مخالف تھے یہ سُن کر برہم ہوئے اور بولے: تو ہمارے مفتوحہ اراضی کو قریش کی ملک بنانا چاہتا ہے! اس ذرا سی بات پر تو تو میں میں بڑھی اور مجلس کے کئی افراد نے جن کو حکومت سے پرخاش تھی اور جو مذہبی انانیت میں بھی مبتلا تھے جیسے اشتر نخعی، جندب اور کُمیل اُٹھ کر اس جوان اور اس کے والد پر ٹوٹ پڑے، گورنر سعید برابر روکتے رہے لیکن ان لوگوں نے ایک نہ سُنی اور اس وقت تک نہ ہٹے جب تک باپ بیٹے بیہوش نہ ہو گئے، گورنر نے مجلس کرنا بند کر دی، مارنے والے اور ان کے ہمخیال سعید اور ان کے حامیوں پر اپنے محلوں کی مسجدوں میں برملا لعن طعن کر کے لوگوں میں اشتعال پیدا کرنے لگے، حکومت کے چند وفاداروں نے سعید سے اس نبرابازی کی شکایت کی تو انھوں نے کہا مجھے امیرالمومنین نے منع کر دیا ہے کہ کوئی قدم ایسا نہ اٹھاؤں جس سے فضا خراب ہو لہذا اگر آپ کچھ کرنا چاہتے ہیں تو براہ راست خلیفہ سے رجوع کیجئے، چنانچہ شہر کے بعض اکابر نے عثمان غنیؓ کو اشتر وغیرہ کی سرگرمیوں سے مطلع کر کے سفارش کی کہ انکو شہر سے جلا وطن کر دیا جائے۔ عثمان غنیؓ نے جواب میں لکھا

"اگر آپ سب کی یہ رائے ہی تو ان فسادانگیزوں کو معاویہ کے پاس شام بھیج دیجئے" (تاریخ الامم ۵/۸۵)
انساب الاشراف میں ہوکہ خود سعید بن عاص نے اشتر اور اُن کے ساتھیوں کی خلیفہ سے ان الفاظ میں شکایت کی تھی:

"جب تک اشتر اور اُس کے ساتھی جو قرّار کہلاتے ہیں لیکن ہیں سفہا (احمق اور اکھڑ) کوفہ میں ہیں وہاں امن وامان قائم رکھنا میرے بس سے باہر ہے۔"

۲۸۔ اشتر نخعی کے نام

بتصریح انساب الاشراف گورنر سعید کی مذکورہ بالا شکایت پڑھ کر اور اُن کے سفیروں سے اشتر وغیرہ کے طرزِ عمل کی توثیق کرنے کے بعد عثمان غنیؓ نے اشتر کو یہ توبیخ آمیز مراسلہ بھیجا:

"تمہارے دل میں ایسے مجرمانہ ارادے ہیں جن کو اگر تم ظاہر کردو تو تمہارا قتل واجب ہوجائے، میں سمجھتا ہوں تم اپنی معاندانہ سرگرمیوں سے اس وقت تک باز نہ آؤ گے جب تک تم پر کوئی تباہ کن مصیبت نہ آجائے گی، میرا خط پاکر شام چلے جاؤ کیونکہ تم کوفہ کے لوگوں کو باغی بنا رہے ہو اور اُن کو تباہ کرنے کی اپنے بس بھر کوشش کر رہے ہو" (انساب الاشراف ۵/۴۰-۴۱)

۲۹۔ سعید بن عاص کے نام

اُشتر نخعی اور ان کے ساتھی جب دمشق پہونچے تو امیر معاویہ نے ان کا گرمجوشی سے استقبال کیا، ایک بڑی اور عمدہ عمارت میں ان کو ٹھہرایا اور دونوں وقت اپنے ساتھ ہی ان کو کھانا کھلاتے، جب تکان سفر اُتر گئی اور نووارد خوب تازہ دم ہو گئے تو امیر معاویہؓ نے ان کو کئی صحبتوں میں دوست اور ناصح کی طرح سمجھایا بجھایا کہ اپنی فتنہ انگیزی سے باز آئیں اور امن پسند بن جائیں لیکن اُن کو مکمل ناکامی ہوئی، اشتر اور ان کے ساتھیوں کی مذہبی رعونت امیر معاویہؓ کے دانشمندانہ مشوروں کے سامنے جھکنے کو تیار نہ ہوئی اور وہ اپنی قریش وحکومت دشمنی پر اڑے رہے، بلکہ اس جماعت کے بعض افراد نے امیر معاویہ سے سخت گستاخانہ اور

ناسمجھی کی باتیں کیں، اس کے علاوہ یہ لوگ دمشق میں جس سے ملتے اس کو پھوٹ اور بغاوت کی تلقین کرتے، امیر معاویہؓ ان سے زچ آ گئے اور ان کے قیام سے ان کو شام میں فتنے کی پرچھائیاں پڑتی نظر آنے لگیں تو انھوں نے خلیفہ کو ایک عریضہ لکھا جس میں ان قرار کی بیمار نفسیات پر روشنی ڈالتے ہوئے درخواست کی تھی کہ ان کو شام سے بلا لیا جائے، خط کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو۔

"آپ نے میرے پاس ایسے لوگ بھیجے ہیں جو شیطان کی زبان سے شیطانی باتیں کرتے ہیں، جو قرآن کی آڑ لیکر لوگوں کو دھوکہ دیتے ہیں ان کا مقصد مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنا اور رسول وا ریہ پا کرنا ہے ... مجھے اندیشہ ہے کہ اگر یہ لوگ شام میں ٹھیرے رہے تو یہاں کے باشندوں میں بھی فتنہ انگیز رجحانات پیدا کر دیں گے ......"

عثمان غنیؓ نے امیر معاویہؓ کو لکھ دیا کہ قرار کو کوفہ لوٹا دو، وطن پہونچکر یہ پہلے سے زیادہ جرأت و شدت سے حکومت پر لعن طعن کرتے لگے۔ گورنر سعید نے بڑے سخت الفاظ میں مرکز سے ان کی شکایت کی۔ عثمان غنی نے اب ان کو شمالی شام کے شہر حمص جلاوطن کرنے کا حکم صادر کیا جہاں مشہور جنرل خالد بن ولیدؓ کے صاحبزادے ضلع گورنر تھے۔

"ان مفسدوں کو عبد الرحمٰن بن خالد کے پاس جلاوطن کر دو۔"

۳۰۔ اشتر نخعی اور ساتھیوں کے نام

"دوسرا خط عثمان غنیؓ نے خود اشتر اور ان کے ساتھیوں کو اس مضمون کا ارسال کیا۔

"واضح ہو کہ میں نے تم کو حمص جلاوطن کرنے کا حکم دیا ہے، میرا یہ خط وصول کرکے تم وہاں چلے جانا، یہ کارروائی مجبوراً کی گئی ہے کیونکہ تم اسلام اور مسلمانوں کو نقصان پہونچاتے کی ہر ممکن کوشش کر رہے ہو، والسّلام۔"

(تاریخ الامم ۵/۹۰)

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار۔ رضا لائبریری رام پور۔

(۹)

پنجاب :۔ سفیر ہند۔ اخبار آریہ لاہور۔ انڈین گزٹ دہلی۔

بمبئی :۔ آریہ متر، پونا۔ ملٹری انسپکٹر، پونا۔

وسطِ ہند اور راجپوتانہ :۔ دلیس تہاسیا، اجمیر۔ ویدیودیا، بھرتپور۔ جین پرکاش فرخ نگر، بھل اور بل۔ پیرنا اور تیرنا : مکتوب شوق قدوائی بسلسلہ مضمون ادب الکاتب۔ شوکت بلگرامی کا نوٹ۔ شوق قدوائی کے خط پر انگلستان، مصر اور جنگ طرابلس۔ از ایڈیٹر

مشاعرہ مارہرہ

مئی :۔ • نسیم بھرتپوری (۱۲۷۸ھ تا ۱۳۲۷ھ)

• ادب الکاتب والشاعر ۔ ۔

• اُردو زبان کے قدیم گلدستے : پیام لکھنؤ (از جون ۸۳ تا اینڈم)

[تفصیلی مضمون اور پرانے پرچوں سے بعض غزلیں بھی دی ہیں جن میں شرر کی غزل قابل ذکر ہے]

— منشی محمد نثار حسین کی زندگی شعر و سخن کی خدمت سے شروع ہوئی اور اسی میں ختم ہوگئی۔ آج سے ۲۹ سال پہلے ۱۸۸۳ء میں انھوں نے رسالہ پیام نکالا تھا۔ پیام یار کی اشاعت کے ساتھ ہی اور بھی کئی رسالے نکلے تھے۔ مگر وہ سب مٹ گئے اور پیام یار آج تک باقی ہے ...... عطر کی شہر میں صد ہا دکانیں ہیں۔ مگر منشی نثار حسین صاحب کے لٹریری ذوق اور اُن کے حسن اخلاق کی وجہ سے اُن کی دوکان ہمیشہ ایک علمی اور لٹریری صحبت بنی رہی جس میں مشورہ

ریاض. جلاؔل مرحوم اور حضرت تسلیمؔ مرحوم رونق افروز ہوتے رہے۔ اکبرؔ الہ آبادی اکثر کرم فرما رہے ہیں۔ حضرت برہمؔ اور خدا جانے کن کن باکمالوں کی یہاں نشست رہی اور ہندوستان کا کون باکمال شاعر و نثار یا مشہور مصنف ہو جو اس دوکان پر آکر نہ بیٹھا ہو اور اس صحبت سے اُس نے لطف نہ اُٹھایا ہو۔

..... ملک میں جب ناولوں کا ذوق بڑھا تو اس میں بھی منشی نثار حسین نے بہت کچھ حصّہ لیا... چنانچہ شررؔ کے سب سے پہلے ناول "دلچسپ" کے دونوں حصّے یکے بعد دیگرے ۱۸۸۴ء میں منشی نثار حسین ہی نے شائع کئے تھے اور اس کے بعد ۱۸۹۴ء میں انھوں نے مولانا شررؔ کے ناول "فردوس بریں" کو پبلک کے سامنے پیش کیا... ہر ملک میں مذاق ناول بڑھتے دیکھکر اسی سال انھوں نے پیامِ یار میں ناول کا ایک جز بڑھادیا۔ چنانچہ مولانا شررؔ کے مشہور و معروف ناول "مقدس نازنین" اور "فتح اندلس" پیامِ یار ہی کے ساتھ ہو کے تکمیل کو پہونچے۔

والد مرحوم کے بعد پیامِ یار کا چلنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ مگر یہ اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ وہ اُن کی آنکھ بند ہوتے ہی مٹ جائے اور میں ہاتھ پر ہاتھ رکھے بیٹھا رہوں۔

اقتباس تمہید: ماتمی پرچہ مرتبہ اکبر حسین خلف منشی نثار حسین ۱۹۱۰ء منقولہ حسرت موہانی

- مولانا مولوی آلِ حسن مرحوم (سوانح)
- علامہ سید اشہر رضا (ہندوستان میں ورود، تقاریر اور اُن کی سیاسی پالیسی پر سخت تنقید)
- انتخاب افسوس،

جون: • حسنؔ بریلوی (۱۲۸۶ھ تا ۱۳۲۶ھ)

- جنگِ طرابلس پر شاعرانہ خیالات۔
- شمس العلماء ڈاکٹر نذیر احمد مرحوم (انتقال پر کئی صفحے کا تعزیت نامہ، تفصیل مضمون ماخوذ از "البشیر")
- انتخاب تذکرہ خازن الشعراء، مولفہ میر جان محمد الہ آبادی، سید و احجلی تخلص ۱۲۶۰ھ

تاریخ افتتاح ۔ ــــــــــــ انشار اور درد مند کے تراجم۔

• ادب الکاتب والشاعر، نمبر ۹

• مثنوی گلدستۂ رنگین در صنعت ۔ (سعادت یار خاں رنگین)

جولائی و اگست :۔ صنعت مراد آبادی

انتخاب تذکرہ خازن الشعرار نمبر ۳ (صاحب اور صانع بلگرامی کے تراجم)

تنقید شرح غالب نمبرا ۔ از ناطق لکھنوی (شرح حسرت بر تنقید ادب الکاتب والشاعر نمبرا

پیام یار ۱۸۸۴ء و ۱۸۸۵ء سے عزیز مرزا مرحوم، بیاں و یزدانی میر تقی کی غزلیں اور ایک مضمون "۱۸۸۴ء کا "چل چلاؤ" اور آغاز ۱۸۸۵ء نقل کئے گئے ہیں۔

تنقید رسائل و کتب :۔

• اسلام و عقلیت مؤلفہ محمد ظریف ایم اے سابق پروفیسر۔ مدرسۃ العلوم علی گڑھ (مصنف کا خیال ہے کہ " پیروانِ اسلام جب تک عقلیت کے پابند رہے اور اُن کا میلانِ خاطر اعتزال اور دہریت کی جانب رہا اس وقت تک ان کی علمی تمدنی اور سیاسی ترقی کی روز افزونی میں کوئی فرق نہیں پایا لیکن عقلیت کے تنزل کے ساتھ اسلام اور اسلام کے ساتھ مسلمان بھی ہر حیثیت سے پیچھے رہ گئے۔

• زوال بغداد (شرر کا ناول)

• اخبار المبین ۔ امرتسر، زیر ادارت سردار محمد اسلم خاں بلوچ (۱۲ نمبر نکل چکے ہیں)
ــــ ۱۶ر جولائی کے المعین سے مسلم یونیورسٹی پر ایک شذرہ نقل کیا گیا)

• الہلال کلکتہ (۱۳ر جولائی سے جاری)

• اخبار اسلامک فرنٹیر، نئی جاپان، مدیر برکت اللہ بھوپالی (حکومت ہند نے ہندوستان میں اس کا داخلہ ممنوع قرار دیا ہے۔

ستمبر :۔ ادب الکاتب والشاعر نمبر ۱۱

اسلام اور عقلیت - بجواب محمد ظریف لاہوری

رسالے - رسالہ مرقع عالم، ہردوئی کا دوبارہ اجرا

اکتوبر:- ادب الکاتب والشاعر نمبر ۱۲

بے باک شاہجہانپوری

جواب تنقید اسلام و عقلیت از محمد ظریف

انتخاب و کلیات مہدی علی، ذکی مراد آبادی -

نومبر:- نواب احمد علی خاں رونق ٹونکی

جنگ اور دول یورپ (سلہٹ کے رسالے اَچپٹ سے مسلمان کلکتہ نے لیا اور اس سے انھوں نے) عبد الحلیم آفندی کا جنگی قصیدہ (عربی سے اُردو ترجمہ ماخوذ از وکیل)

ادب الکاتب والشاعر نمبر ۱۳

انتخاب تذکرہ خازن الشعرار

عالم حقیقت از مولانا آزاد سبحانی

تنقید رسائل و کتب:-

کلیات اکبر الہ آبادی، حصہ دوم

رسالۂ مرقع شاہجہانپور، ستمبر ۱۲ء سے (زیر) ولی حسین فاضل انصاری)

رسالہ تمدن دہلی (تمدن سے یلدرم کا ایک انشائیہ، کلوپٹرا نقل کیا گیا ہے)

دسمبر:- مولوی سید عبد الرزاق شاکر از نامہ نگار اردوے معلیٰ [۱]

ادب الکاتب والشاعر ۱۴

رسائل و کتب:

---

[۱] یہ مضمون ترتیب و تہذیب کے ساتھ میں نے اردو ادب ۴ ۵ ۱۹ء میں غالب کے ایک اہم شاگرد کے تعارف کے طور پر شائع کر دیا ہے -

ہفتہ وار اخبار آزاد کانپور (۱۲ دسمبر ۱۹۱۲ء سے زیر اہتمام دیا نرائن نگم مسلم یونیورسٹی کے متعلق نواب وقار الملک کی رائے (حسرت کو نواب صاحب کی رائے سے اتفاق ہے)

جنگِ بلقان

۱۹۱۳ء (جلد ۱۵)

جنوری :- • میر حسین تسکین (حسرت کتبخانہ رامپور کے نسخہ سے تسکین کا ایک انتخاب شائع کرنا چاہتے تھے جس کا پھر انھیں موقع نہ ملا) [1]

• موت اور بقا :- فتمنوا الموت ان کنتم صادقین - از آزاد سبحانی

— بقا چاہتا ہے تو موت کی آرزو کر کیونکہ موت بقا کا دروازہ ہے

• ادب الکاتب والشاعر نمبر ۱۵

• تعزیت

بےخود بدایونی (م نومبر ۱۹۱۲ء)

اردو زبان کے قدیم گلدستے :- فتنہ و عطر فتنہ، گورکھپور (جاری ۱۸۸۳ء)

شروع میں صرف فتنہ نکلتا تھا جس میں نثر کے شوخ مضامین ہوتے تھے بعد میں عطر فتنہ حصہ نظم کے لئے بڑھا دیا گیا۔ اس تقطیع کا ایک پرچہ اسی زمانہ میں فرانس میں بھی نکلتا تھا۔ ۱۸۹۳ء میں یہ بند ہوگیا۔ ۱۹۰۳ء میں حکیم برہم نے پھر ریاض کے پرچہ کو زندہ کیا۔

• رسائل :- رسالہ نقاد آگرہ : یہ سید شاہ نظام الدین دلگیر اکبر آبادی (۱۹۱۲ء کے آغاز سے شروع)

— (حسرت نے مہدی افادی کے "فلسفہ حسن و عشق" کی "حیا سوز شوخی" پر تنقید کی ہے)

---

[1] معارف جنوری ۱۹۵۳ء میں، میں نے تسکین کا ایک تفصیلی انتخاب شائع کیا ہے جو حسرت کے اس مضمون کے تکملہ کا کام دے سکتا ہے۔

• مسلم یونیورسٹی فاؤنڈیشن کمیٹی کا فیصلہ: کامل پاشا کی پالیسی کا اعادہ

"ہندوستان میں ہم کو کامریڈ کے ایڈیٹر سے ایسی کمزوری کی امید نہ تھی۔ سچ ہے

نامردی و مردی قدمے فاصلہ دارد۔"

• مسلم لیگ اور مسلمانوں کا سیاسی مستقبل:۔

الحمد للہ کہ مسلم لیگ کونسل نے دسمبر ۱۹۱۲ء کے اجلاس میں .... سلف گورنمنٹ

کو اپنا آخری تسلیم کرلیا۔

• جنگ بلقان

فروری و مارچ:۔ علی گڑھ کالج میں بائیکاٹ کی تحریک

دلیر مارہروی۔ از احسن مارہروی

فتنہ قسطنطنیہ (ترجمہ)

"انور بے" بنز میں قصیدہ۔ منقول از گزٹ

ادب الکاتب والشاعر نمبر ۱۶

سر جیمس مسٹن کی تقریر گورکھپور (سخت تنقید)

رسائل:۔ "رسالہ القلم" کانپور (جنوری ۱۹۱۳ سے)

ضمیمہ اردوئے معلیٰ:۔ فتویٰ بائیکاٹ

اپریل:۔ طیش مارہروی۔ از احسن مارہروی

مسلمانوں کو کیا کرنا چاہیئے۔ از احمد رضا خاں بریلوی۔

لفظ "تم" کی تحقیق۔ از عیش امروہوی

انجمن خدام کعبہ کی تحریک: شوکت علی کی تقریر

رسائل و کتب:۔

رسالہ العصر: لکھنؤ۔ ایڈیٹر پیارے لال شاکر۔

روزنامچہ سیاحت : از خواجہ غلام الثقلین

مباحثہ، گلزار نسیم میں معرکہ چکبست و شرر : مرتبہ محمد شفیع شیرازی۔

لغات جدیدہ : از سید سلیمان ندوی

خیالات عزیز : از عزیز مرزا

شذرات :۔ • علیگڈھ انسٹیٹیوٹ کا مستقبل

۱۹۰۷ء سے پہلے سلیم اور پھر مقتدیٰ خاں اسے چلاتے رہے مگر اب جب نواب محمد اسحٰق خاں نے سکریٹری کالج کا چارج ۳ مارچ سے لے لیا ہے تو ڈر ہے کہ گزٹ کا وہ درجہ قائم نہ رہ سکے گا۔" برطانیہ کے ایک پنشن خوار ملازم سے کسی قسم کی سیاسی آزاد خیالی کی توقع رکھنا بالکل فضول ہے۔"

• گروکل کانگڑی

• مولانا شبلی کی کمزوری (طالب علم ندوہ عبدالکریم کا کیس)

• تحریک مقاطعہ کے لئے فتویٰ

مئی و جون :۔ ہجر شاہجہان پوری : از حضرت رسا

لفظ "نم" کی تحقیق : از سلیم طباطبائی۔

اردو پریس کا خاتمہ۔ از حسرت موہانی

علی گڈھ کالج سے سید ہاشمی کا اخراج۔ پرنسپل ٹول کی شرارت اور ڈاکٹر ضیاءالدین کی حماقت (ہاشمی فرید آبادی کے ترکی حمایت روپیہ کے سلسلہ پر کالج سے اخراج پر) [۱]

رسائل و کتب :۔ اخبار توحید میرٹھ۔ ایڈیٹر خواجہ حسن نظامی (۱۶ اپریل ۱۹۱۲ء سے جاری) شیخ عبداللہ کا پمفلٹ : ترکی تمسکات کی خریداری کے خلاف (اس پر حسرت نے سخت تنقید کی ہے) اور نواب محمد اسحاق خاں اور شیخ عبداللہ کی اسلامی بے حمیتی اور انگریز پرستی پر

---

[۱] یہ مضمون ضمیموں میں ملاحظہ ہو۔

لعن طعن کی ہے۔

نوٹ:۔ جولائی کا اردوئے معلیٰ" اردو پریس چونکہ ۱۹ مئی سے بند ہوجائے گا اس جولائی کا پرچہ کسی دوسرے مطبع سے اس پرچہ سے بہتر چھپکر شائع ہوگا۔

ضمیمہ اردوئے معلیٰ:۔ دستور العمل انجمن خدام کعبہ۔

——— لیکن اس کے بعد اردوئے معلیٰ ۱۲ سال تک نہ نکل سکا! اردوئے معلیٰ کی جگہ سہ ماہی تذکرۃ الشعرار گرتا پڑتا نکلتا رہا اور ۱۹۲۰ء کے بعد اس کا کوئی نشان ہی نہیں ملتا۔

"مئی ۱۳ ۱۹ء میں حکومت نے اردو پریس سے ...۳ کی ضمانت طلب کی جو ادا نہیں کی گئی اس لئے اردو پریس کا خاتمہ ہوگیا اور اس کے ساتھ رسالہ اردوئے معلیٰ اپنا فرض ادا کرچکا چنانچہ اس کا اظہار آخری رسالہ میں بھی ہو چکا ہے۔ البتہ ادبی حیثیت سے اس کے بہت سے مقاصد ناتمام رہ گئے۔ جن کی تکمیل کے لئے یہ تذکرہ کتابی صورت میں شائع کیا جاتا ہے۔ فی الحال اس کتاب کے ہر سال، چار جزاور ہر جز میں کم سے کم سو صفحے شائع ہوا کریں گے اور ان ہر چہار اجزار کی پیشگی قیمت ؏ مع محصول لی جائے گی۔

ہر جز میں کچھ حصہ تذکرۃ الشعرار کا ہوگا، باقی اوراق میں کلامِ اساتذہ کا انتخاب ہوگا جس کا بیشتر حصہ اس وقت تک غیر مطبوعہ اور کمیاب ہے، اُمید ہے کہ ناظرین اس تلاش اور کاوش کی داد دیکر ہماری ہمت افزائی فرمائیں گے۔

.... تذکرہ شعرار و انتخاب دواوین کے علاوہ اس کتاب میں کبھی کبھی ادبی مضامین، تنقید کتب اور موجودہ شعرائے نام آور کی اردو غزلیں بھی شائع ہوا کریں گی۔ غرضکہ کتاب کو ہر طرح سے دلچسپ بنانے کی کوشش کی جائے گی۔ وما توفیقی الاّ باللہ"[1]

(باقی)

---

[1] تذکرۃ الشعرار، جز واول، کی تمہید "گزارش حال"

جدید ترکی ادب میں معاشرتی موضوعات

ترجمہ از جناب محمود الحسن صاحب ایم اے (فائنل) مسلم یونیورسٹی۔ علی گڈھ

(۱)

گاؤں کے زمیندار ایسے دوست لکھا ہے جو دیہاتی سرمایہ دار ہیں اور شہر میں رہتے ہیں لیکن گاؤں میں ہزاروں ایکڑ زمین کے مالک ہیں۔ یہ دیہاتی سرمایہ دار عدالتی کارروائی سے واقف ہوتے ہیں، اور بے شمار قانونی داؤ پیچ کسان کو ملکیت سے محروم کرنے کی استعمال کرتے ہیں، گاؤں کا زمین دار اس قسم کے لوگوں سے مشورہ حاصل کرتا ہے۔ اس کے بدلے ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرتا اور قابلِ حصول زمین کے بارے میں اطلاع دیتا ہے۔ لیکن زمینداروں کا طاقت ور اتحاد جنھیں گورنمنٹ کی پشت پناہی حاصل ہوتی ہے وہ اس کسان کی مخالفت کرتے ہیں جو اپنی ملکیت رکھنا چاہے اور اپنی آزادی برقرار رکھنے کے لئے آمادۂ پیکار ہو Badman اس کشمکش میں مداخلت کرتا اور تیسری طاقت بن کر اس محروم طبقہ کی جنگ میں شریک ہوجاتا ہے وہ زمینداروں اور ان کے ماتحتین کو معزول کرتا اور کسانوں کو ملکیت اور اُن کی آزادی قائم رکھنے میں مدد دیتا ہے، بعض معاملات میں سماجی مصلح کی حیثیت سے بھی کام کرتا ہے۔ ادب میں یہی موجود رجحان ہے، زمین کو کسانوں میں تقسیم کردو۔

بہرحال اس ادب کے ذریعہ ایک شخص یہ محسوس کرسکتا ہے کہ زمیندار بذات خود چاہے اس کی گرفت کا دائرہ کتنا ہی وسیع کیوں نہ ہو اپنی جہالت کی بنا پر مصیبت جھیل رہا ہے، وہ ایسی زندگی گذار رہا ہے جو معاشی اور ذہنی اعتبار سے کسانوں سے مختلف نہیں ہو اس وجہ سے تعلیم اپنے وسیع پہلوؤں کے اعتبار سے ایک بار پھر ذریعہ بن کر سامنے آتی ہے جس سے جہالت کا خاتمہ ہوسکے اور جو زمینداروں اور

کسانوں دونوں کو اٹھا کر متمدن سطح تک پہونچادے۔ آگے بڑھئیے تو معلوم ہوتا ہے کہ زمینداروں اور کسانوں کے درمیان تصادم کے باوجود ان کے اندر ایک دوسرے سے قریب ہونے کا احساس موجود ہے۔ وہ ایک ہی کمیونٹی سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک ہی سماجی قوانین پر یقین رکھتے ہیں اور باہر دنیا کے سامنے ایک ہی جنس کی جماعت کی صورت میں پیش کرتے ہیں۔

گاؤں کی ان تمام سماجی غم انگیزیوں کی تہہ میں دو بنیادی سوالات موجود ہیں جنھوں نے بالخصوص اناطولیہ کے عوام کو صدیوں سے پریشان کر رکھا ہو۔ یہ مسئلہ قابل زراعت زمین کی کمی اور دوسرے پانی کا قحط۔ یہ دونوں وجوہات گاؤں یا خاندان میں خون خرابہ پیدا کرتے رہتے ہیں جس کا سلسلہ نسلوں تک باقی رہ سکتا ہے۔ اناطولیہ کے اندر بہتی ہوئی ندیوں کے پانی کی شرکت اتنا اہم مسئلہ ہے کہ اس کی سائنٹیفک تنظیم اور استعمال لازمی ضرورت بن گئی ہے۔ طالب آچیدین کی ناول "چاول پیدا کرنے والے ایک گاؤں کی کہانی" اور کمال طاہر کی ناول 'مردہ وادی' دونوں اس مسئلہ پر اعلیٰ بصیرتیں مہیا کرتی ہیں۔ ادب ان طریقوں کو نہیں اپناتا جنھیں اپنا کر زمین اور پانی کی قلت کا مقابلہ کیا جائے۔ لیکن اس حقیقت پر توجہ دلاتا ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی ہی ایسے ہتھیار ہیں جو غیر دوستانہ فطرت کو شکست دے سکتے ہیں کوئی شخص اعتماد سے یہ کہہ سکتا ہو کہ ادب مستقبل قریب میں کھل کر ٹیکنالوجی کل حل کی تبلیغ کرے گا۔

جدید ترکی ادب گاؤں اور شہر کے مابین تعلق پر مسلسل اشارے کرچکا ہو' اور ان رویوں پر بھی روشنی ڈال چکا ہو جو گاؤں اور شہر کے لوگ ایک دوسرے کے ساتھ اختیار کرتے ہیں۔ ان دونوں طبقوں کی تصویر کشی اس حیثیت سے کی گئی ہو کہ دونوں ساتھ ساتھ رہتے ہیں لیکن دونوں میں سے کوئی بھی کسی کی حالت اور تصورات میں دلچسپی نہیں لیتا۔ چند ادبا کا خیال ہو کہ گاؤں کے لوگ شہر کو شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں' انھیں یقین ہو کہ شہر شہدوں سے بھرا ہو وہ ان کی معصومیت سے فائدہ اٹھانے کو تیار رہتے ہیں' نیز اس کا یہ بھی احساس ہو کہ شہری ان سے نفرت کرتے ہیں اور بن بلائے مہمان کی طرح انھیں شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں لیکن لسے ناجائز استعمال سے بھی نہیں جھجکتے اس لئے جب وہ شہر جاتا ہو تو اپنے روپیہ احتیاط سے رکھتا ہو۔ کمر میں باندھ کر یا کوٹ کے اندرونی حصہ میں سی لیتا ہے۔ اورخان کمال کی ناول 'دولت کی سرزمین' تین کسان کریکٹر

کے ذریعہ اس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے، یہ کسان Adana میں ملازمت تلاش کرتے ہیں ۱۳۔ ناول نگار اس کسان کے متعلق لکھتا ہے کہ وہ اپنے گاؤں کی ہیبت ناک حالت سے مجبور ہوکر شہر آیا جہاں وہ بالکل اجنبی ہے، تنگ دل آجروں اور سرکاری افسروں کا دست نگر ہے۔

گاؤں اور شہر کے تعلقات کا دوسرا منظر بھی ادب پیش کرتا ہے، جو اتفاقی طور پر حیثیت سے زیادہ قریب ہے گاؤں والا اپنی کمیونٹی چھوڑتا ہے، کسی بھی وجہ سے، اور شہر کی راہ لیتا ہے جب اس کو ملازمت کا یقین دلایا جائے، شہروں اور گاؤں کے درمیان مسلسل آمد و رفت ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ دیہات کے رہنے والے جو شہر میں ملازمت پیشہ ہیں وہ اپنے گھر آتے اور کبھی اپنے خاندان والوں کو شہر لیجاتے ہیں اور جو غیر شادی شدہ ہیں وہ یا تو سرائے میں ٹھہرتے ہیں، اس کا بیان یاسر کمال کی ناول 'مردہ وادی' میں موجود ہے یا سستے کمرے کرایہ پر لے لیتے ہیں۔ شہر پہنچ کر دیہاتی اپنے پرانے دوستوں سے تعلقات پیدا کرتا ہے جو اس کی نوکری ڈھونڈتا ہے اور اس وقت تک مدد کرتا ہے جب تک وہ اپنی نگہداشت کے قابل نہ ہو جائے۔ ان جماعتوں میں باہمی تعاون کا اعلیٰ ترقی یافتہ شعور موجود ہے اس کی وجہ قرابت داری اور ایک ہی نسل سے مربوط ہونے کا احساس ہے، جو کسان شہروں میں ہیں اگر روپیہ بچا لیتے ہیں تو عمدہ کپڑے خریدتے اور شہریوں کی طرح اپنے کو پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

گاؤں اور شہر میں ایک اور طرح کا رشتہ ہے جو اپنے نتیجہ کی بنا پر بہت اہم ہے۔ دیہات کا رہنے والا اپنا کوئی رشتہ دار یا گہرا دوست اکثر اسٹورکیپر کی حیثیت سے کسی قریبی شہر میں رکھتا ہے جب بھی اسے کسی مسئلہ پر اہم فیصلہ کرنا مثلاً تجارت شروع کرنی ہو یا بازار سے خرید و فروخت کرنی ہو، یا سرکاری کام ہو تو وہ اپنے دوست سے مشورہ لے گا۔ اپیدین کی ناول 'زرد ٹریکٹر' میں کسان اپنے رشتہ دار ہی کے مشورہ پر ٹریکٹر خریدتا ہے جو شہر میں مقیم تھا، دیہات کا آدمی ایسے رشتوں پر فخر کرتا ہے اور سیاست دنیا کے مسائل پر ان کی جو رائے ہوتی ہے اسے بہت اہمیت دیتا ہے، وہ انھیں اپنے سے برتر سمجھتا ہے، اگر اسے موقع ملے تو شہر منتقل ہو جائے۔ شہر کے لوگ جن سے یہ کسان اپنا معاملہ کرتے ہیں عام طور پر گاؤں ہی سے جاکر بسے ہیں کافی روپیہ کمانے کے بعد وہاں انھوں نے

تجارت شروع کردی یا جائداد خریدلی ہے، وہ اپنی تجارت کو ترقی بالخصوص اپنے سابق ساتھیوں سے دیتا ہے۔ بعض صورتوں میں وہ دیہاتیوں سے اُن کی پیداوار خریدتا اور رکھانے کے لئے قرض مہیا کرتا ہے اس کی ادائیگی فصل کے موقع پر ہوتی ہے۔ مذہبی اور تہذیبی معاملات پر اُن کے خیالات میں بہت کم اختلاف ہوتا ہے، ان کے تعلقات دوستانہ ہوتے ہیں، پچھلے دس سالوں میں زراعت کو جدید مشینی طریقوں پر منظم کرنے کی وجہ سے گاؤں و شہروں کے تعلقات میں وسعت پیدا ہوئی ہے لیکن ان کی اپنی اپنی سماجی حیثیتوں میں تبدیلی نہیں ہوئی۔ ملک کے مغربی و شمالی حصے خاص طور پر شہر کوئٹہ اور فارم کے پُرزے مہیا کرنے کا مرکز بن گئے۔ چھوٹے شہروں نے کثیر الجماعت نظام، کے ذریعہ مزید اہمیت حاصل کرلی۔ یہ حقیقت ہو کہ ڈپٹیوں کی خاصی تعداد انھیں علاقوں سے منتخب ہو کر آتی ہے۔

یہ واضح حقیقت ہے کہ شہر معاشرتی و تہذیبی اعتبار سے جنگی مورچوں کی حیثیت رکھتے ہیں ذہین طبقہ کے خیالات اور گورنمنٹ کی پالیسیاں عوام تک پہنچانے کا مرکزی وسیلہ ہیں۔ یہ ہوسکتا ہو کہ ان خیالات کی مزاحمت ہو لیکن گورنمنٹ کی پالیسیوں سے جوڑ کر انھیں مقبول بنایا جاسکتا ہے۔ مزید برآں حکومت کا نظم و نسق شہر میں مرکوز ہوتا ہے، جو ان نچلے درجہ کے آفیسروں کا مسکن بھی ہوتا ہے۔ یہ نچلا طبقہ مرکزی طاقت سے دور ہونے کی بنا پر آسانی سے مقامی لوگوں سے متاثر ہو جاتا ہے۔

اوپر کے ذہین طبقہ کے حقیقت پسندانہ تصورات، دیہاتیوں کے تجرباتی نقطۂ نظر سے کچھ مشابہت رکھتا ہو کیونکہ یہ طرزِ فکر فطرت اور زندگی سے براہ راست تعلق سے پیدا ہوتا ہو لیکن اُن کے درمیان چھوٹے چھوٹے شہر حائل کر دیئے گئے ہیں جن میں نیم تعلیم یافتہ، متعصب، تنگ نظر اور صوبائی نقطۂ نظر کے حامل لیڈر رہتے ہیں۔ شہر ادعائیت، جامد اسلامی تصورات کا گہوارہ ہیں جو اس کو قدامت پرستی کا محفوظ قلعہ بنا دیتے ہیں۔

اس طرح، ترکی کو جدید رنگ میں ڈھالنے کا مستقبل ایسا لگتا ہو کہ اس کا فیصلہ شہر میں ہوگا۔ یعنی یہ شہر کسی حد تک نئے تصورات کو قبول کرتے ہیں لیکن عملاً عمرانی مطالعہ کا فقدان ہے جو شہر اور ترکی کے تجدد میں اس کی جگہ سے بحث کرے۔ تخیل پرست ادیبوں نے اس مسئلہ کو چھیڑا ہی، یعقوب قادری

نے اپنی ناول Panarma ' الحان تاروس کی ناول 'لیکلیا کا سرکاری وکیل' یکتی کمال کا ڈرامہ 'میرا ' نیز رتیلا الحان نے اپنی ناول 'سڑک کا آدمی' اور طاہر کمال ارحان کمال نے اپنی ناولوں میں شہر کی حالت پر روشنی ڈالی ہے ۔

ان تمام تحقیقات میں ہیرو ممتاز شہریوں میں سے منتخب کیا گیا ہے 'اس کی نمایاں حیثیت اس لئے ہے کہ وہ دولتمند ہے۔ اس کو متعصب ' مکار اور جدید اصلاحات کے دشمن کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ بہت چالاک ہے، وہ اپنے امتیازی القاب کے ذریعہ اپنی برادری کے مذہبی جذبات سے غلط فائدہ اٹھاتا ہے' وہ متعدد بیویاں رکھتا ہے اور بلا کا شرابی ہے' ناجائز کاروبار کی لت اس کی گھٹی میں پڑی ہے۔ چونکہ وہ اصلاحات کو اپنی فوقیت و برتری کے لئے بہت ہی تباہ کن سمجھتا ہے اس لئے وہ نوجوان سرکاری افسروں یا صاحب فکر ذہین طبقہ کو جو اصلاحات کو نافذ کر رہے ہیں انھیں خراب کرنے یا خاموش کر دینے کی پوری کوشش کرتا ہے' جو لوگ اس کا مقابلہ کرتے ہیں انھیں اپنی ترقی کے تباہ ہونے کے خطرہ سے شہر چھوڑ دینا پڑتا ہے' کچھ ایسے ہوتے ہیں جو مقابلہ کرتے ہیں کیونکہ شہر پوری طرح مقامی جاگیردار کے اثر میں ہوتا ہے' سرکاری افسروں کی خاصی تعداد ان کا آلۂ کار ہو کر اصلاحات کو تباہ کر دیتے ہیں اس کے باوجود حکومت کو اپنے کارناموں کی شاندار رپورٹیں بھیجتے ہیں۔ کثیر الجماعت نظامِ حکومت کے قیام نے چھوٹے شہروں کے مالدار لوگوں کو اپنی حیثیت مضبوط کرنے میں مدد پہونچائی ہے ان کے بھتیجے بھانجے مقامی جماعتوں کے صدر ہوتے ہیں اور دوسرے قریبی رشتہ دار انتظامی عہدوں پر متعین ہو گئے۔ اب اس کو درپردہ جوڑ توڑ کی ضرورت نہیں وہ براہ راست اصلاحات پر حملہ کرتا اپنے ارادے کے مطابق استعمال کرتا۔

یہ ادبی کارنامے' جب شہروں پر اصلاحات کے اثر پر بحث کرتے ہیں' تو ذہین طبقہ کی نمایاں تہذیبی کوتاہ فہمی ظاہر ہوتی ہے جو سماج اور اصلاح کو سمجھنے میں ان سے ہوئی ہے بالخصوص عمرانی پہلو سے زیادہ سیاسی اور دعائے نقطۂ نظر میں واضح ہے' اس طرح ذہین طبقہ اصلاح کے اعلیٰ اصولوں کا حامل اس حیثیت کو ناقابل التفات سمجھ سکتا ہے کہ شہر صدیوں سے وجود میں آتے ہیں ان کی اپنی روایات

ہیں، انھوں نے اپنا خاص طرزِ حیات تشکیل دیا ہے جسکو سرکاری افسروں کے حکم سے نہیں چھوڑ سکتے، نوجوان حکام، جنھوں نے دورانِ تعلیم میں گاؤں کی زندگی کا مطالعہ نہیں کیا تھا انھیں ایسی نامانوس ناقابل قبول چیز سے واسطہ پڑا تو وہ پراگندگی اور بے ہمتی کا شکار ہو گئے اور بہت جلد مجبور ہو کر شہر واپس جانے کی کوشش کرنے لگے، یہی نہیں ان میں سے کچھ یقین کرنے لگے کہ تجدید کا مطلب ایک طرح کی آزاد زندگی ہے جو مغرب کے کسی بڑے شہر میں بھی نفرت انگیز سمجھی جاتی ہے۔ مثلاً الحان تاروس کی ناول میں سرکاری وکیل جو کسی حد تک قابلِ نفرت انسان معلوم ہوتا ہے اور جو ایک طرف تو اصلاح سے غیر معمولی دلچسپی لیتا ہے مگر اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ مسلسل خفیہ مہموں اور جماعتوں میں مبتلا رہتا ہے جو اسے ایک ضمیر فروش جاگیردار کی صف میں کھڑا کرتی ہے جس سے اس کی جنگ ہے۔

ذہین لوگوں اور اصلاح کے بارے میں ان کے طرزِ عمل پر یعقوب قادری نے اپنی دو جلد کی ناول Panarma میں روشنی ڈالی ہے، اس کی تمام ناولیں ری پبلکن ٹرکی، کی سماجی تاریخ کا مطالعہ کرنے میں بے حد مدد و معاون ہیں۔ اس کے خیال میں روشن خیال طبقہ نے اپنی تصوریت کو چھوڑ کر دولت و عہدہ، سماجی اعزاز اور ذاتی حق کے لئے لڑنا شروع کر دیا۔ اور ہر اس اصول پر مصالحت کی جس کے لئے وہ لڑتے تھے۔ چند مضامین پر ماہر ہونے کا لقب حاصل کر کے دو ایسی چیزوں میں بھی مطابقت کرنی چاہی جن کے اندر بنیادی تضاد ہے دوسروں کو خوش کرنے کی دوڑ میں اپنے کو ڈال دیا تھا اور ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے یہ مجرمانہ شعور اور شرمندگی کے ساتھ ماضی کے کارناموں پہ معذرت کرتے ہوں اور سماج پر اصلاحات کی صورت میں جو چیزیں زبردستی تھوپنے کی کوشش کی تھی اور اس کے لیے جو احمقانہ ذرائع اختیار کئے تھے اس پر وہ نادم ہیں۔ چند دانشور جو اصلاحات کے حامی اور وفادار رہ گئے وہ اصلاح کے مخالف سیلاب کو روکنے میں بے بس ہیں اُن کی کوئی آواز نہیں رہ گئی۔

ادب میں دانشوروں کا طبقہ اب معلوم ہوتا ہے کہ اُسے اپنی حالت کی اطلاع نہیں ان میں سارے ایسے ہیں جو اصلاحات سے کسی نہ کسی حد تک متاثر ہیں، اس لئے وہ اپنی روایاتی تہذیب

اور مغربی تہذیب کے بین بین کا راستہ تلاش کرتے ہیں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اقتدار کے نئے مجموعہ سے ہم آہنگ ہوکر اپنے کو اجنبی نہیں سمجھتے اس کے مقابلہ میں ایسے لوگ بھی ہیں جو پرانی دنیا میں رہنے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں لیکن دانشوروں کی اکثریت ان میں سے کسی کے ساتھ نہیں ہو۔ اینلا الحان کی ناول سڑک پر انسان کسی قدر مایوسانہ رجحان کی عکاسی کرتی ہو اس کے اندر اس نیم ذہین طبقہ کے بارے میں بحث کی گئی ہو جو فلسفیانہ تفکر اور ناقابل حل سوالات کو سوچنے میں لگا ہو بہرحال ایک طبقہ ایسا بھی موجود ہو جو اپنے انکار کی خاص جہت رکھتا اور اس کے بارے میں پُرامید ہو یہ طبقہ بیشتر کسانوں میں سے ابھر کر آیا ہو اور پورے استقلال سے ملک کے معاملات پر اپنی آواز و اہمیت کو منوانے کیلئے بیزار آزما ہو، بالخصوص دیہاتیوں کی زندگی کو بہتر بنانے کے لئے اس قوت کا سرچشمہ ان کے متعین مقاصد ہیں۔ نیز وہ نفسیات ہو جو گاؤں کی فطری زندگی اور اس کے گرمجوش روابط سے پختہ ہوتی ہے۔ ان کے دعوؤں کو روایاتی طرز فکر رکھنے والے دانشوروں نے رد کر دیا ہے کیونکہ ان کا خیال ہے کہ کسانوں کی حالت پر بحث و مباحثہ ملک کے وقار کو ابتر کر دیگا اور اس سے سماجی منافرت پیدا ہوگی۔ ۱۴

ترکی میں ایک اور آخری طبقہ بھی ہے جسکو ہم ذہین طبقہ میں شامل کرتے ہیں۔ یہ لوگ عثمانی دانشوروں کی چند باقیات ہیں شمار ہوتے ہیں جو نئی نسل کی الجھنوں اور تشنج کیفیتوں کے اندر اپنے اردگرد کے واقعات کو جذب کئے بغیر پر سکون زندگی گذار رہے ہیں۔ عبدالحق حصار کی ناولیں
Fahim Bey and our Brother in law Camlisa
our selnes اسی تغیر پذیر عثمانی عہد کی قابل تعریف تصویر میں پیش کرتی ہیں، ہاسی واقع یلے، اور فاہم بے ان ناولوں کے ہیرو دردمند دل کے مالک ہیں جو خالی الذہن ہیں جن کے سامنے کوئی حقیقی مسئلہ نہیں۔ یہ اس بات پر حیران ہیں کہ کیوں دنیا کو مکمل طور پر بدلنا چاہیئے، فاہم بے بدلتی دنیا سے اپنے کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا ہو۔ لیکن اس کی تربیت اور پرانے سماجی اقدار جس میں اس کے ذہن کی پختگی ہوئی ہے، وہ نئے سماج سے متحد نہیں ہونے دیتیں، اس کے ذہن پر یہ خیال مسلط ہے کہ وہ ہر قیمت پر شرافت خاندانی اور شہرت کو باقی رکھے۔ اس وجہ سے

ایک بڑی حویلی کرایہ پر لیتا ہے، اس کے اندر وہ خوفناک غربت و افلاس کی زندگی گذارتا ہے، پھر بھی وہ ہمت نہیں ہارتا، تجارت شروع کرتا ہے مگر اس میں اس کا دیوالہ نکل جاتا ہے۔ حقیقت کا انکار کر کے، وہ فرضی منافع کے حساب شمار کرتا اور جوتشیوں سے مشورہ لیتا ہے۔

جدید ترکی ادب کا اہم حصہ، بالخصوص مختصر ناولوں کا، اس نے اپنا مواد شہری زندگی سے لیا ہے۔ اس میں سماجی پہلو سے زیادہ فنی پہلوؤں پر زور دیا گیا ہے۔ شہر کے موضوعات پر انفرادی حیثیت سے بحث کی گئی ہو، اسے عمومیت دینے کی کوشش نہیں تھی، پھر بھی سماجی عنصر تخلیق کی روح میں موجود ہے۔

ناول و مختصر کہانیوں کے خاص موضوع کے انتخاب اور ڈراما کی صورت میں پیش کرنے کے طریقے میں امریکی نمونہ کو اپنایا گیا جس میں شہری زندگی کی عکاسی کی گئی۔ ایک زمانہ میں ہالڈ ریڈیپ ریڈوام کی اتباع کرنے کا رجحان تھا اُن میں انگریزی ناول کا طرز اپنایا گیا۔ مثلاً اسی کی ایک ناول The grour and his daughter شہری زندگی کے اظہار میں خاص کارنامہ ہے ۱۸۔ لیکن جلد ہی اس طرز کو چھوڑ دیا گیا اس کے بجائے Mem duk. s. E sendle کے طرز نے مقبولیت حاصل کی جس میں اُس نے انفرادی واقعہ کو اپنایا اور اسے اپنی ناول The man from Ayas and his tenant میں استعمال کیا۔

Sail Fauk پہلا شخص ہو جس نے ترکی کی مختصر کہانی کو نئی سمت کی طرف موڑا، اور اس کو فن کی اعلیٰ ترین چوٹی پر پہونچایا۔ نیز استانبول کے مزدور پیشہ لوگوں مثلاً پھیرے، دوکاندار، پھیرے والوں، ڈرائیوروں، خوانچہ والوں اور دودھ والوں پر گہرے اثرات چھوڑے۔ اس نے ان کا مطالعہ نہیں کیا، بلکہ ایک مصور کی طرح ان کی زندگی کے ضمنی واقعات کی منظرکشی کی ہو، اُن کے ساتھ زندگی گذار رہا ہے، ان میں سے ایک ہو جانے کی کوشش کی، اسی بنا پر اس کے موضوعات زیادہ مستند اور زندگی سے بھرپور ہیں۔ ناٹک کی ایک ناول کا تمام ناولوں سے علیحدہ کر کے مطالعہ کیا جائے تو اس کے اندر براہ راست ممکن ہی سماجی مفہوم نظر آئے، مگر اس کی پوری تخلیقات شہری زندگی اور اُس

مسائل کی بھرپور عکاسی کرتی ہے ۔ ۱۹۔ ناگ، اوکتی اقبال، ہیلدون نائر وغیرہ کی ناولوں میں سماجی پہلو اس ماحول کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے جس میں پلاٹ کا تانا بانا تیار ہوا ہے، غریب عوام اُن کے موضوعات ہیں اور وہ ہمدردی پائی جاتی ہے جو اُن کے لئے موجود ہے ۔ ایک گہرا احساس ہے جو سیدھے آدمی کی حمایت میں پڑھنے والے پر دیرپا اثر چھوڑتا اور خیالات کو عملی شکل دینے کی خواہش پیدا کرتا ہے، دوسرے لفظوں میں یہ ادب ایک طرح سے انسانی مسائل سے گہرے تجزیہ کے لئے نفسیاتی تیاری کا سامان ہے۔

شہری زندگی پر لکھنے والے ادیبوں کے علاوہ جن پر مختصر گفتگو کرنے سے انصاف ہوسکتا دوسرے بھی ہیں ۔ مثلاً ارجان کمال، جو جامع طور پر شہر کے غریب ترین طبقہ کے بارے میں لکھتا ہے ۔ خاص طور پر اس کی ناولیں A girls name اور Strik شہر کے مزدور طبقہ کی حالت بیان کرتے ہوئے اس بات کو کسی حد تک نمایاں کرتی ہیں کہ مشینی صنعتوں کے عمل نے لوگوں کے اندر اس حد تک تبدیلی پیدا نہیں کی جس کی توقع ماہرین عمرانیات کو تھی، کیونکہ تعلیم نے مشین کے کام کو پورا نہیں کیا ۔ خاندانی تعلقات بحیثیت مجموعی روایاتی تصورات کے زیر اثر ہیں، اس بارے میں گاؤں سے آیا ہوا طبقہ زیادہ متاثر ہے ۔ غربت، جہالت، تعلیم کی کمی اور معیار زندگی میں نمایاں فرق اس طبقہ کو شہر سے متحد کرنے میں مانع ہے ۔

شہری زندگی کا ایک دلچسپ پہلو عزیز نیسن کی مختصر کہانیوں میں پیش کیا گیا ہے، یہ کہانیاں کتابی شکل میں اور اخبارات کے کالموں میں موجود ہیں ۔ ۲۰۔ عزیز کی کہانیوں کا تعلق چھوٹی چھوٹی انسانی کمزوریوں سے ہے لیکن درحقیقت ان کی بنیاد سماجی قوتوں کے گہرے مطالعہ پر ہے، وہ دفتری گھس گھس، دفتری حکومت، شہرت کے بھوکے موقع پرستوں، بر خود غلط دانشوروں، مکار ناصحوں وغیرہ پر تنقید کرتا ہے ۔ سیاستداں اور بنیا مالدار طبقہ اس کے منتخب نشانہ ہیں بالخصوص ان کی میکانیکل تقاریر اس کی تنقید کا ہدف ہیں، طرز تقلید، ابن الوقتی، اوچھی اور غیر محتاط زندگی کا وہ مذاق اڑاتا ہے عزیز نیسن کے عناوین معمولی روزمرہ کی زندگی سے ماخوذ ہیں، لیکن اپنی طنز اور ذہانت سے انھیں سماجی اہمیت دیدیتا ہے اور قاری کے اندر موجودہ حالات پر بے اطمینانی پیدا کرنے میں کامیاب

ہوجاتا ہے اس کی مختصر کہانیاں وسیع طور پر پڑھی جاتی ہیں۔ کیونکہ اس کا مقصد وہ روشنی ہوتا ہے جو سماج کی برائیوں پر پردہ ڈالتی ہیں۔

جس کو ہم قومی ادب کہتے ہیں اُس میں Humanistic spirit کارفرما ہے اگرچہ قومی ادب کی اصطلاح کنرنیزکی ناول جو ترکی سے باہر ترکوں سے بحث کرتی ہے اس پر ناموزوں ہے۔ یہ مصنف سُرخ فوج کا ایک سابق افسر ہے جو بعد میں آذربیجان کے لیجن میں شامل ہوجاتا ہے اس کی تنظیم جرمنوں نے ۱۹۴۳ء میں ترک سرزمین کی آزادی کے لئے قائم کی تھی۔

The man who last خوفناک سال Frightful years.

وہ آدمی جس نے اپنے ملک کو کھو دیا his country۔ یہ کتابیں روس میں جنگی سالوں کی دلچسپ اور گہری کہانی پر مشتمل ہیں۔ اس میں جرمنی کے قبضہ کا حال اور روس کے خلاف اقلیتوں کی جنگ آزادی شامل ہے۔ ان ناولوں میں واضح طور پر محسوس ہوتا ہے کہ سیاسی Indoctrination چاہے وہ کتنا ہی کیوں مضبوط ہو مذہب اور قومیت کے جذبات کو تباہ نہیں کر سکی اس کے برخلاف اس نے ان جذبات کو تقویت بخشی۔ آخری ناول "وہ بھی انسان تھے" مکمل طور پر اس جابرانہ عمل اجتماعیت کا اظہار کرتی ہے جو کریمیا کے تاتاری گاؤں میں شروع کیا گیا۔ یہ تخلیقات ایسے انسانوں سے ہمدردی اور رحم کے گہرے جذبات سے ڈوبی ہوئی ہیں جو طاقت ور تصورات کے چنگل میں گرفتار ہیں۔ یہ لوگ اتحاد تورانی کے حامل نہیں ہیں۔ کنرنیزکی ناولیں ایک حساس دل کے ذاتی تجربات کی عکاسی کرتی ہیں اس کو آزاد خیال ذہین طبقہ میں مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔

معاشرتی و عقلی ادب جسے اس مطالعہ میں پیش کیا گیا ہے، طلباء و اساتذوں میں کافی پڑھا گیا نیز اونچے طبقہ کے دانشوروں کے خاص حلقوں میں بھی مقبول ہوا۔ ان خطوط سے جو ادبی تخلیقات سے متعلق ایڈیٹروں کو موصول ہوئے ہیں اور جو متعدد رسالوں میں شائع ہوئے ہیں اُن سے پتہ چلتا ہے کہ چھوٹی برادریوں میں بھی اس ادب کو بڑی دلچسپی اور شوق سے پڑھا جاتا ہے، شاید اس کی وجہ اس کی حقیقت نگاری ہے۔ حتیٰ کہ گاؤں میں بھی ان خطوط سے معلوم ہوتا ہے جو اساتذہ لکھتے ہیں۔ مختصر

کہانیوں کے پڑھنے سننے سے نمایاں دلچسپی لی جاتی ہے کیونکہ یہ ناولیں گاؤں کی زندگی سے متعلق ہوتی ہیں اور اس کی زبان آسان ترکی ہوتی ہے۔ ایسی تخلیقات کے ایڈیشن چند مہینوں میں ختم ہوجاتے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں لوگوں کی دلچسپیاں کتنی وسیع اور گہری ہیں۔

عوام کے ذہنوں اور سرکاری افسروں پر اس ادب کے اثرات کو صحیح طور پر اس مرحلہ پر متعین کرنا سخت مشکل ہے۔ لیکن یہ بات بالکل یقینی ہے کہ سماجی بیداری دونوں حلقوں میں بڑھ رہی ہے۔ اس کا ثبوت وہ معاشرتی عنوانات ہیں جو اخباروں میں نظر آتے ہیں اور حکومت کے فیاضانہ سلوک سے جو سماجی مسائل پر بحث و مباحثہ کے ذریعہ کرتی ہے۔ ترکی نے کثیر الجماعت نظام حیات اپناکر ایسے سماجی و سیاسی جسارت کا اقدام کیا ہے کہ اس کا نتیجہ بالکل غیر متعین اور حقیقی نہیں ہے۔ ایک امید یہ ہوسکتی ہے کہ یہ جسارت سماجی، معاشی اور تہذیبی میدانوں میں جمہوریت اور آزادی کو فروغ دے جس کی ضرورت سوسائٹی کے معیار ترقی سے ہے، یہی ادب کا عام مطالبہ ہے لیڈروں اور ترقی پسند جماعتوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس مطالبہ کو صحیح طور پر سمجھیں اور اس کا جواب تعمیری طریقوں سے دیں۔

فرہنگ عامرہ

"فرہنگ عامرہ" عربی، فارسی اور ترکی لغات کا بے بہا ذخیرہ ہے جس کو مولانا عبداللہ خاں صاحب خویشگی نے بڑی کاوش سے اردو فارسی خواں طلبہ کے لئے ترتیب دیا ہے

لفظ کا صحیح تلفظ ادا ہو اس کے لئے مؤلف نے حرف پر اعراب لگانے کا خاص اہتمام کیا ہے جس سے طلبہ کو لفظ کے صحیح پڑھنے میں مدد ملے گی۔

۴۰ ہزار با تلفظ لغات کا یہ خزانہ صحت کتابت کے ساتھ طبع کرایا گیا ہے۔ ہمارے پاس کتاب کے قدیم ایڈیشن کا کچھ ذخیرہ آگیا ہے، پورے کپڑے کی جلد معہ خوبصورت ڈسٹ کور۔

قیمت آٹھ روپے۔ مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

یہاں جو درخورِ توفیقِ غم پائے نہیں جاتے
انھیں رازِ درونِ پردہ سمجھائے نہیں جاتے

غمِ دل کے فسانے تا زباں لائے نہیں جاتے
یہ وہ نغمے ہیں جو ہر ساز پر گائے نہیں جاتے

پہنچتے ہیں وہاں بھی آفتابِ عشق کے جلوے
جہاں ان ماہ و مہرِ چرخ کے سائے نہیں جاتے

جو دامانِ توکل بے کسی میں تھام لیتے ہیں
کسی کے سامنے وہ ہاتھ پھیلائے نہیں جاتے

مسافر اس رہِ منزل میں ہمت ہار دیتا ہے
جہاں آثارِ منزل دور تک پائے نہیں جاتے

وہ نالے ہوں کہ آہیں بے اثر ہیں بے حقیقت ہیں
کہ دل ہائے فسردہ جن سے گرمائے نہیں جاتے

نظر ہوتی ہو جن کی خوگرِ ہر جلوۂ باطل
کبھی وہ جلوہ گاہِ دل میں بلوائے نہیں جاتے

خلافِ مصلحت ہو سعیِ پیہم چارہ گر تیری
کچھ ایسے زخمِ دل بھی ہیں جو سلوائے نہیں جاتے

نہیں ممنونِ احساں رہبریِ جذبِ دل کے ہم
تری محفل میں آجاتے ہیں خود لائے نہیں جاتے

یہ امواجِ نفس کیوں چھیڑتی ہیں دل کے داغوں کو
ہواؤں سے یہ انگارے تو دہکائے نہیں جاتے

عبث ہو جستجو اے بیدلو! کوئے محبت میں
جو دل کھوئے گئے وہ ڈھونڈھ کر لائے نہیں جاتے

مرے جوشِ جنوں کو سعیِ بے حاصل سے کیا مطلب
بیاباں پھیلتے ہیں آپ پھیلائے نہیں جاتے

آلم آئی ہیں یہ کیسی بہاریں اب کے گلشن میں
کہ رنگ و بو میں آثارِ جنوں پائے نہیں جاتے

تبصرے

(۱) قرآن ازم حصہ مکی جلد اول ضخامت ۲۸۶ صفحات ۔ قیمت مجلد چھ روپیہ

(۲) قرآن ازم حصہ مدنی جلد اول ضخامت ۴۰۴ صفحات ۔ قیمت مجلد دس روپیہ

از جناب غلام احمد صاحب تقطیع کلاں ۔کتابت وطباعت معمولی ۔ پتہ :۔ دار الاشاعت قرآن ازم سلطان پورحیدرآباد ۔ ۲ ۔ آندھرا پردیش

جناب مصنف نے کتاب کے پیش لفظ میں بتایا ہے کہ وہ چالیس برس سے زیادہ سے قرآن مجید میں غور اور تدبر کر رہے ہیں اور اُن کے نتائج کو یادداشتوں کی صورت میں محفوظ کرتے رہے ہیں ۔ مذکورہ بالا دونوں کتابیں انہی یادداشتوں پر مبنی ہیں ۔ قرآن مجید سے شغف اور اُس میں تدبر کی توفیق ایک عظیم نعمتِ خداوندی ہے اور دونوں کتابوں سے اندازہ بھی ہوتا ہے کہ واقعی اس کی ترتیب میں کافی محنت اٹھائی گئی ہے ۔ لیکن اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ کھٹکتی ہے کہ مصنف نے اپنے نام کے ساتھ امی لکھا ہے یہ وہ لقب ہے جو قرآن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور اُمت میں آج تک کسی نے اس لفظ کو اپنے نام کے ساتھ لکھنے کی جرأت نہیں کی ۔ پھر اس کتاب کا نام بھی عجیب و غریب ہے قرآن کے ساتھ ازم کی ترکیب نہایت بھدی بھی ہے اور قرآن کی اصل حیثیت کے منافی بھی ۔ اس کے علاوہ مصنف نے صفحہ صفحہ پر اپنے افکار وخیالات جس ادعاء و تحدی کے لب ولہجہ میں بصیغہ انا پیش کئے ہیں وہ کم از کم ایک خادم قرآن مسلمان کے شایان شان ہرگز نہیں ہے ۔ اس سے قطع نظر کتاب میں جگہ جگہ آزادی فکر کی تلقین و تحسین بڑے زور سے کی گئی ہے ۔ لیکن اس آزادی فکر نے خود مصنف کو کہاں پہونچایا ہے ؟ اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ وحی کی حقیقت موصوف کے نزدیک یہ ہے کہ " ایک ملکوتی قوت کے ذریعہ قلب رسول پر کوئی اشارہ کیا جاتا ہے ۔ یا اُس کے فکر وفہم میں وحی الٰہی کے نقوش ظاہر ہوتے ہیں " ص ۱۰۳ (مکی) اصل دین موصوف کے نزدیک نماز ۔ روزہ حج اور

زکوٰۃ نہیں ہو بلکہ "تکمیل معاہدات ۔جہاد۔قتال ۔ انفاق ۔عمل صالح خصوصاً حصول اقتدار ۔ انہیں چیزوں کا اصل دین ہونا قرآن حکیم سے واضح ہے" ص ۹۵ (مدنی) نجات کا مفہوم اقتدار ہو اور جن لوگوں کو غیر ناجی کہا گیا ہو تو اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ اقتدار سے محروم ہیں" ص ۹۴ (مدنی) مومن ۔ کافر ۔ مشرک اور منافق وغیرہ لفظوں کا کوئی متعین مفہوم نہیں ہو بلکہ نبوت کے مکی دور میں ان الفاظ کے جو معانی اور تصورات تھے وہ مدنی دور میں بدل گئے" (ایضاً) شعائر اللہ موصوف کے نزدیک سب مذہبوں کے رسوم و عبادات ہیں ۔ چنانچہ اہل ہنود کے مناسک یاترا بنارس وغیرہ شعائر اللہ ہیں اور یقینی ہیں" ص ۹۷ (مدنی) اس کے علاوہ بہت سی باتیں وہ ہیں جو ایک حد تک صحیح ہیں لیکن مصنف ان میں بھی انتہا پسندی اختیار کر کے راہِ حق سے منحرف ہو گئے ہیں ۔ مثلاً توحید کے متعلق یہ کہنا کہ" قرآن کی توحید یہ نہیں ہو کہ دیوتاؤں اور بتوں کے آگے سجدہ نہ کرے ....
بلکہ اصل توحید تو یہ ہے کہ سوائے ایک ذات واحد (؟) کے کسی کی غلامی قبول نہ کی جائے اور شخصیت پرستی کے بتوں سے بغاوت کی جائے ۔ ص ۱۰۵ (مکی) یا مثلاً تلاوت قرآن کی نسبت یہ فرمانا کہ اگر تلاوت بغیر سمجھے بوجھے اور عمل کے بغیر ہے ص ۴۳ (مکی) ، تو اس کا ہرگز کوئی ثواب ہی نہیں ہو" غرض کہ یہ ہے مصنف کا وہ فکر جس کی روشنی میں وہ دین و شریعت ۔حشر و نشر ۔ ثواب و عتاب ۔ شہدا کی زندگی ۔ شفاعت ۔طلاق اور غلامی وغیرہ مسائل کے متعلق فیصلہ کرتے چلے گئے ہیں ۔ یہ عجیب بات ہو کہ قرآن جس پیغمبر برحق پر نازل ہوا اور جس کی نسبت قرآن میں خود فرمایا گیا لتبیننہ للناس ۔ اُس نے خود کسی آیت کا مطلب کیا سمجھا اور اس سلسلہ میں کیا احکام دیئے اور صحابہ نے اُن احکام کی تعمیل کس طرح کی ؟ مصنف کو ان سب چیزوں سے کوئی واسطہ نہیں ہو ۔ اور ان سب سے بے نیاز ہو کر قرآن کی من مانی تاویلات کرتے چلے جاتے ہیں اور اس سلسلہ میں اپنی ذات کے ساتھ حسن ظن کا یہ عالم ہے کہ قرآن نے حضورؐ کو امی کہا تو مصنف بھی اپنے آپ کو امی لکھتے ہیں حالانکہ حضورؐ کو اُمی کہنے کی وجہ یہ تھی کہ لا تخطہ بیمینک" اور ادھر مصنف ایڈوکیٹ ہیں ۔ کئی کتابوں کے مصنف اور صاحب قلم ہیں ۔ علاوہ ازیں خدا نے قرآن کی زبان کو "عربی مبین" کہا تھا تو مصنف نے اپنی زبان کو "اردوئے مبین" کا لقب دیا ہو اور یہی نہیں بلکہ وہ اپنی ان دونوں کتابوں کو

"قرآن اردوئے مبین" کہتے ہیں۔ دیکھئے ص ۷۰ (مکی) پھر معلوم ہوتا ہے کہ موصوف کو زبان پر قدرت بھی نہیں ہے۔ طرز بیان بہت الجھا ہوا اور گنجلک ہے۔ بہرحال کتاب میں کچھ مفید باتیں اور قابل قدر معلومات بھی ہیں۔

غالب ۔از ڈاکٹر خورشید الاسلام۔ تقطیع متوسط ضخامت ۲۴۴ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر قیمت چھ روپیہ۔ پتہ:- انجمن ترقی اردو (ہند) علی گڈھ۔

مرزا غالب اور ان کی شاعری پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن ابھی یہ سلسلہ جاری ہے۔ ارباب فکر و نظر نئے نئے زاویۂ نگاہ سے مرزا کے کلام کا جائزہ لے رہے ہیں۔ چنانچہ اس کتاب میں لائق مصنف نے شاعر کے پچیس برس کی عمر تک کے کلام کا دقت و امعانِ نظر سے اس کا مطالعہ کر کے ان اثرات کا کھوج لگانے کی کوشش کی ہے جو مرزا نے فارسی کے شعرائے متاخرین شوکت بخاری۔ اسیر۔ بیدل۔ غنی کاشمیری ناصر علی اور اردو میں میر و سودا اور ناسخ کے کلام کا مطالعہ کر کے قبول کئے تھے۔ یہ اثرات کیا تھے؟ اور مرزا نے انھیں کیوں قبول کیا؟ موصوف نے اس پر مفصل اور محققانہ کلام کیا ہے۔ کتاب چار ابواب اور دو ضمیموں پر شامل ہے۔ پہلے باب میں مرزا کے خاندانی اور ذاتی حالات کا مختصر تذکرہ ہے۔ دوسرے میں فارسی اور اردو کے مذکورہ بالا شعراء کی خصوصیات کلام اور مرزا کے ابتدائی کلام پر ان شعراء کے اسالیب کا اثر دکھایا گیا ہے۔ تیسرے باب میں اس پر گفتگو کی گئی ہے کہ تمثیل۔ خیال بندی اور مناسبات لفظی جو ان شعرائے عہد زوال کے خصوصیات کلام ہیں ان کا اس دور کے سیاسی اور سماجی حالات سے کیا تعلق ہے؟ چوتھا باب جس کا عنوان غالب کا کارنامہ ہے اس میں غالب کے ان احساسات و رجحانات کا جائزہ لیا گیا ہے جو شاعری اور عمر کے اس دور میں انھیں پیش آتے رہے۔ آخر میں دو ضمیمے ہیں پہلے میں مرزا کے ان اشعار کا انتخاب ہے جن سے مختلف شعراء کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ اور دوسرے ضمیمہ میں ان لفظوں اور تلازموں کی فہرست ہے جو مرزا کی اس عہد کی شاعری میں بار بار کثرت سے مستعمل ہوئے ہیں۔ عام ادبی مباحث کی طرح اس کتاب کے مباحث بھی ظن و قیاس پر مبنی ہیں اس لئے جو نتائج اخذ کئے گئے ہیں ان کی نسبت قطعیت کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ

کتاب بڑی محنت اور دماغ ریزی سے لکھی گئی ہے اور اس میں ایک بالکل نئے میدان کو سر کرنے کی مخلصانہ کوشش کی گئی ہے۔ خصوصاً کتاب کے آخری دو باب لائق مصنف کی دقت نظر اور ذہانت وطباعی کی روشن دلیل ہیں۔ زبان وبیان شگفتہ اور توانا۔ یہ کتاب غالبیات کے وسیع ذخیرہ میں قابل قدر اضافہ ہے۔

انشائے ماجد از مولانا عبدالماجد دریا بادی۔ تقطیع خورد ضخامت ۳۰۰ صفحات۔ کتابت وطباعت قیمت مجلد صہ۔ پتہ: نسیم بکڈپو۔ لاٹوش روڈ۔ لکھنؤ۔

مولانا فطرتاً اردو زبان کے نامور ادیب اور انشا پرداز ہیں۔ اپنے طرزِ خاص کے خود ہی موجد اور غالباً خاتم بھی ہیں اس لئے عرصہ سے مذہبیات ایسے خشک اور بیمزہ موضوع میں مشغولیت کے باوجود اب بھی کسی تقریب سے مولانا کا قلم اس پرانے چمن کی طرف آنکلتا ہے تو اسی طرح حسن بیان وادا کے پھول کھلاتا جاتا ہے۔ اس نوع کے تمام مضامین ہماری زبان وادب کا قیمتی سرمایہ ہیں جنھیں محفوظ ہونا چاہیئے۔ آئندہ نسلیں انھیں پڑھیں گی اور سر دھنیں گی۔ مقالات تو مقالات! ایک شذرہ یا نوٹ بھی قلم سے نکل جاتا ہے تو وہ بھی شہ پارۂ ادب ہوتا ہے۔ خوشی کی بات ہے کہ اس ضرورت کے پیش نظر مولانا کے پرانے اور حال کے ادبی مضامین کو یکجا کرکے شائع کرنے کا ایک منصوبہ بنایا گیا ہے اور یہ کتاب جو ترتیب میں جلد دوم ہے اسی سلسلہ کی کڑی ہے۔ اس میں مقالات اور انشائیوں جن میں ریڈیو کی دس منٹ کی تقریریں بعض بیانات۔ سچ اور صدق کے نوٹ سب ہی شامل ہیں ان کی مجموعی تعداد ۳۶ ہے۔ لطف زبان وبیان کے اعتبار سے ایک سے ایک بڑھ کر لیکن پھر بھی مقالات کے زیر عنوان "مرزا رسوا کے قصّے" "پریم چند" "نیا آئین اکبری" (اکبر الہ آبادی کی پیامی شاعری پر تبصرہ) موت میں زندگی۔ راشد الخیری کی افسانہ نگاری پر تبصرہ، نشریات میں " مولانا محمد علی اور ان کے خطوط" دلم در عاشقی آوارہ شد" امیر خسرو اور نظیر اکبر آبادی۔ اور مرثیوں میں "عبدالرحمٰن" ماں کے قدموں پر" "نئی نویلی" ہمشیر کی رخصتی اور جشن نوشابہ" یہ سب خاصہ کی چیزیں ہیں، جنھیں بار بار پڑھنے کو جی چاہتا ہے اور ہر بار ایک نیا لطف اور مزہ ملتا ہے۔ یہ مجموعہ اس لائق ہے کہ اردو زبان کے نصاب میں کل کا کل یا اس کا انتخاب شائع کیا جائے۔

بُرہان

شمارہ ۴	ذی قعدہ ۱۳۸۱ھ مطابق اپریل ۱۹۶۲ء	جلد ۴۸

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

دنیا کے تمام حریت پسندوں میں اس خبر سے خوشی کی لہر دوڑ گئی کہ سات برس سے الجزائر کے مجاہدین اور فرانس میں جو سخت خونریز جنگ برپا تھی وہ ختم ہو گئی ہے۔ اس جنگ میں الجزائر کے حریت پسند مسلمانوں نے خود اپنے بیان کے مطابق بیس لاکھ انسانوں کی قربانی دیکر اور ہر قسم کے شدائد ومحن برداشت کر کے جس عزم و ہمت، صبر و استقلال اور سرفروشی و جانبازی کا حیرت انگیز مظاہرہ کیا ہے، پنڈت جواہر لال نہرو کے قول کے مطابق وہ تاریخ عالم کا ایسا واقعہ ہے جس کی نظیر نہیں مل سکتی۔ اگرچہ ابھی مطلع صاف نہیں ہوا ہے اور ابھی ایک طرف استصواب رائے عامہ کا مرحلہ اور دوسری طرف فرانس کی باغی فوج جس نے اعلان جنگ بندی سے بھڑک کر اپنی ہولناک سفاکانہ سرگرمیاں تیز تر کر دی ہیں، اُس سے عہدہ برآ ہونا باقی ہے۔ پھر ابھی خود فرانس کے رویہ پر بھی مکمل اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم جو مجاہدین سات برس کی مدت میں اس قدر عظیم تباہی و بربادی اور جانی و مالی نقصانات کے بعد بھی ایک لمحہ کے لئے ہراساں اور مایوس نہ ہوئے ہوں اُن کے لئے مکمل آزادی کی راہ کی ان رکاوٹوں اور دشواریوں پر بھی قابو پالینا چنداں دشوار نہیں ہے۔ الجزائر کے سرفروش مسلمانوں کا جو طبعی حق ہے وہ اُن کو مل کر رہے گا۔ الجزائر کی ہفت سالہ تاریخ جہاں موجودہ دنیا کے مظلوم و ستم رسیدہ انسانوں کے لئے سرتاسر ایک پیام بلندی حوصلہ و صلائے عزم و استقلال ہے جابر و مستبد حکومتوں اور فاشسٹ طاقتوں کے لئے سرمایۂ عبرت و چیلنج بھی ہے اور اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ قوموں کے عروج و زوال کے جو طبعی اور فطری قوانین ہیں وہ ہر زمانہ میں یکساں رہتے ہیں اور سائنس اور ٹکنالوجی کی ہیبت آفرین ترقی بھی اُن میں کوئی تغیر و تبدل پیدا نہیں کر سکتی۔ بہرحال اگر الجزائری مجاہدین کی یہ سرفروشی عرب قومیت کے لئے تھی تو اسلام اُن کو اس کامیابی پر کوئی مبارکباد پیش نہیں کر سکتا اور اگر اس کے برخلاف یہ سب کچھ اس لئے تھا کہ وہ بحیثیت فرزندانِ توحید کے زندگی کے جس نصب العین

پر ایمان رکھتے ہیں اُس کے اعلاء و احیاء کا سامان کریں اور اپنی زندگی اُس کے مطابق بسر کریں تو لاریب اُن کی یہ آزادی مطلعِ گیتی پر ایک آفتاب تازہ کا طلوع ہے۔

ہمارے ملک کا تیسرا جنرل الیکشن جو جمہوریت کا روشن اور ناقابلِ انکار ثبوت ہے بخیر و عافیت گذر گیا اور جیسا کہ ہر شخص سمجھتا تھا کانگریس ہی ملک کی سب سے بڑی پارٹی کی حیثیت سے کامیاب ہوئی اور اُس کی ہی وزارتیں اور حکومتیں بنی اور بن رہی ہیں لیکن اس الیکشن نے چند حقیقتیں بالکل عریاں کر دی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ (۱) کانگریس کا اندرونی ڈھانچہ اور اُس کا نظام بالکل کھوکھلا ہو چکا ہے اور اُس میں اب جو کچھ جان ہے وہ محض پنڈت جی کے دم سے ہے (۲) ملک میں فرقہ پرستی اور علیحدگی پسندی کے رجحانات بڑی سُرعت سے اپنا کام کر رہے ہیں (۳) پہلے خیال تھا کہ کانگریس مٹی تو اس کی جگہ کمیونسٹ لیں گے۔ مگر یہ خیال غلط نکلا اب یہ یقینی ہے کہ اگر کانگریس ختم ہوئی تو یا تو ملک طوائف الملوکی کا شکار ہوگا یا کسی فرقہ پرست پارٹی کی حکومت بنے گی۔ یہ سب صورتیں ملک کے لئے حد درجہ خطرناک اور تباہ کن ہوں گی۔ اس الیکشن نے کانگریس کو پانچ برس کا اور موقع دیا ہے۔ اس کا فرض ہے کہ اس مہلت سے فائدہ اٹھا کر ملک کو اس تباہی سے بچانے کے لئے موزوں اور فوری اقدامات کرے۔

افسوس ہے پچھلے دنوں مولانا احمد علی اور مسٹر شعیب قریشی نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا اور رہگرائے عالم جاودانی ہوگئے۔ مولانا احمد علی حلقۂ دیوبند کے اکابر و مشائخ میں سے تھے۔ بلند پایہ عالم، وسیع النظر مفکر اور درویش صفت بزرگ ہونے کے علاوہ اونچے درجہ کے صاحب معرفت و باطن بھی تھے۔ قرآن مجید کی تفسیر اور اُس کی تعلیم و تدریس سے خاص شغف تھا اور اُس کا بڑا اہتمام کرتے تھے، دار العلوم دیوبند اور دوسرے مدارس عربیہ کے فارغ التحصیل طلبا اسی غرض سے لاہور جاتے اور چند ماہ قیام کر کے مولانا کے مخصوص درس قرآن سے مستفید ہوتے تھے۔ پنجاب کے انگریزی تعلیم یافتہ حضرات بھی موصوف کے زیر اثر تھے اور اُن کی اچھی خاصی تعداد اس درس میں پابندی سے شریک ہوتی تھی۔ پنجاب میں مولانا کی ذات جو احیاء دینی، روحانی و اخلاقی تعلیم و تربیت اور نشر و تبلیغ علوم و معارفِ قرآنیہ کے لئے وقف تھی، مرجع عوام و خواص تھی۔ تقریر موثر اور دلپذیر ہوتی تھی مگر مجلس میں کم سخنی و کم گوئی اُن کی خو تھی۔ زندگی بڑی سادہ تھی۔ تکلف، تصنع اور مادی آرائش و زیبائش سے نفرت تھی۔ ان خوبیوں کے علاوہ مجاہد فی سبیل اللہ بھی تھے۔ تحریکِ خلافت اور اُس کے بعد جد و جہد آزادی

میں ہمیشہ جمعیۃ علماء ہند کے ساتھ رہے۔ مولانا عبیداللہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کے داماد تھے۔ اس تعلق سے اُن کو مولانا سے استفادہ کا زیادہ موقع ملا تھا اور اس کا اثر اُن کے درسِ قرآن میں اور عام تقریروں اور گفتگوؤں میں بھی ظاہر ہوتا تھا۔ قیامِ پاکستان کے بعد سے بڑے بڑے اہم مسائل رونما ہوئے اور بعض اوقات علماء کے لئے سخت ابتلا و آزمائش کے مواقع پیدا ہو گئے۔ مگر مولانا نے اعلانِ حق اور اعلائے کلمۃ اللہ میں کبھی کوتاہی یا پہلوتہی سے کام نہیں لیا۔ اُن کو اس کی سزا بھی بھگتنی پڑی۔ مگر انھیں اس کی کبھی پرواہ نہیں ہوئی۔ اب ایسے علمائے حق کہاں ملیں گے، جو جاتا ہے اپنا صحیح جانشین و قائم مقام چھوڑ کر نہیں جاتا۔ اللھم برد مضجعہ وارحمہ رحمۃً واسعۃً۔

مسٹر شعیب قریشی علی گڑھ اور آکسفورڈ کے تعلیم یافتہ تھے۔ انگریزی انشا اور اخبار نویسی کا خاص سلیقہ اور ملکہ رکھتے تھے ایک زمانہ میں اُن کے اس وصف و کمال کی دھوم تھی۔ تحریکِ خلافت میں علی برادران کے ساتھ رہے۔ اسی تعلق سے جس سال مکہ معظمہ میں عالمِ اسلام کی موتمر ہوئی ہے۔ وفدِ خلافت کے ساتھ یہ بھی اُس میں شرکت کرنے اور اس بہانہ حج و زیارت حرمین شریفین سے مشرف ہونے حجاز مقدس گئے تھے اور اسی زمانہ میں راقم الحروف نے ایک رفیقِ سفر طالبِ علم کی حیثیت سے مرحوم کو بہت قریب سے دیکھا اور اُن کے علمی و ادبی کمالات، دینی ذوق و شوق اور اخلاقی اوصاف سے متاثر ہوا تھا۔ پہلے درویشی و قلندری کی زندگی بسر کرتے تھے۔ پھر ریاست بھوپال میں وزارت کے عہدہ پر فائز ہو کر رئیسانہ جاہ و حشم سے رہنے لگے تھے۔ آزادی کے بعد پاکستان میں متعدد ممتاز اور بلند عہدوں پر رہے اور آخر میں سب چیزوں سے الگ تھلگ ہو کر کئی ماہ کی سخت اور صبر آزما علالت کے بعد ایک شفاخانہ میں جان، جان آفریں کو سپرد کر کے دنیا سے رخصت ہو گئے۔ مولانا محمد علی رحمۃ اللہ علیہ کے داماد تھے۔ اس رشتہ کی وجہ سے بھی مولانا کے ارادت مند اور ہندو مسلم دیرینہ رفقائے کار و احباب، مرحوم کو اپنا عزیز ہی سمجھتے اور مرحوم بھی بربنائے وضعداری ان سب کے ساتھ اُسی طرح برتاؤ کرتے اور تعلق رکھتے تھے۔ چنانچہ جس زمانہ میں وہ پاکستان کے ہائی کمشنر کی حیثیت سے نئی دہلی میں مقیم تھے وہاں کی سوشل زندگی میں یہ خاص بات بڑی نمایاں تھی۔ غفرلہ اللہ و رحمہٗ

اقبال اور قرآن

ڈاکٹر اقبال حسین قریشی گورنمنٹ کالج ۔ لائل پور

اقبال کے کلام سے اقبال کی قرآن فہمی کا ثبوت قدم قدم پر ملتا ہے۔ انھوں نے ابتدا ہی سے قرآن کو اپنی فکر و فہم کا محور و مرکز بنا لیا تھا۔ سب جانتے ہیں کہ اقبال کی پرورش و تربیت مذہبی ماحول میں ہوئی۔ اسی تربیت کا نتیجہ تھا کہ قرآن کا ذوق ان میں شروع ہی سے پیدا ہو گیا تھا۔ آج اقبال کے کلام کے کسی مجموعے کو اٹھا لیجیے ممکن نہیں کہ قرآنی حوالے اس میں موجود نہ ہوں اور یہ قرآنی حوالے اس امر کا بیّن ثبوت ہیں کہ اقبال کے نظامِ فکر میں قرآن کو مرکزی و بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ انھوں نے جو نظامِ فکر مرتب و مدون کیا وہ قرآنی نظامِ فکر تھا جس کی زمانے کو ہمیشہ ضرورت رہی ہے اور رہے گی۔ یہ قرآن ہی کا فیضان تھا جس نے بہت جلد انہیں اس نتیجے پر پہنچا دیا تھا کہ بنی نوع انسان کی فلاح و نجاح کا واحد ذریعہ قرآن ہے۔ یہاں اس غلط فہمی کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال قرآنی نظامِ فکر کے یہ معنی ہرگز نہ لیتے تھے جو آج اقبال سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ اُن کی قرآن فہمی دراصل سنتِ رسول کی تابع ہے۔ وہ قرآن کے وہی معنیٰ معتبر و مستند خیال کرتے تھے جو اجماعِ اُمت کی سند حاصل کر چکے ہوں۔

اس مقالے میں اقبال کی کتابوں کی ترتیب تاریخی رکھی گئی ہے۔ مثلاً اسرارِ خودی کو سب سے پہلے رکھا گیا ہے۔ اگرچہ بانگِ درا میں اسرار سے بہت پہلے کی نظمیں اور غزلیں شامل ہیں لیکن چونکہ بانگِ درا پہلی مرتبہ ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی اس لئے اسے اسرار کے بعد رکھا گیا۔ تاریخی ترتیب کے علاوہ ہر کتاب کے ساتھ اس کا سالِ طباعت بھی دے دیا گیا ہے۔ مقالے کی تحریر میں اقبال کی کتابوں کے وہ نسخے پیشِ نظر رہے ہیں جو لاہور سے شائع ہوئے ہیں۔ قرآنی حوالوں میں ترجمہ مولانا فتح محمد خاں جالندھری کا ملے گا۔ اس لئے کہ اس کے ترجمے کو صحت اور سلاست کے اعتبار سے ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے۔

اقبال کے قرآنی حوالوں کے سلسلہ میں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ ایک تو یہ کہ بعض اشعار میں اقبال نے کسی قرآنی آیت کے ٹکڑے کا حوالہ دے دیا ہے اور کہیں کہیں ایسا بھی ہوا ہے کہ صرف قرآنی مطالب کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اس قسم کے اشعار ایک دو نہیں متعدد ہیں۔ جہاں تک ذہنِ نارسا کی رسائی ہوئی ہے ان تمام لطیف اشاروں کو جو قرآنی تلمیحات کے ذیل میں آتے ہیں، درج کر دیا گیا ہے۔

آنکہ بر اعدا درِ رحمت کشاد مکہ را پیغامِ لاتثریب داد (اسرارِ خودی ص ۱۰ طبع سوم ۱۹۳۸ء)

یہاں قرآنِ عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے۔ یہی الفاظ (لاتثریب) فتح مکہ کے موقع پر رسول کریم صلعم نے کفار مکہ سے مخاطب ہو کر فرمائے تھے۔

قال لا تثریب علیکم الیوم ط (یوسف نے) کہا کہ آج کے دن (سے) تم پر کچھ عتاب
یغفر اللہ لکم وھو ارحم الراحمین ۔ (ملامت) نہیں ہے۔ خدا تم کو معاف کرے اور وہ بہت
۱۲ / ۹۲ رحم کرنے والا ہے۔

تا خدائے کعبہ بنوازد ترا شرحِ انی جاعل سازد ترا (اسرار ص ۲۳)

اس شعر کے دوسرے مصرع میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

واذ قال ربك للملٰئکة انی جاعل
فی الارض خلیفة ۵ قالوا اتجعل فیھا
من یفسد فیھا ویسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك ۵ قال
انی اعلم ما لا تعلمون ۔
۲ / ۳۰

اور وہ وقت یاد کرنے کے قابل ہے) جب تمہارے پروردگار نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں زمین میں (اپنا) نائب بنانے والا ہوں۔ انھوں نے کہا کیا تو اس میں ایسے شخص کو نائب بنانا چاہتا ہے جو خرابیاں کرے اور کشت و خون کرتا پھرے اور ہم تیری تعریف کے ساتھ تسبیح و تقدیس کرتے رہتے ہیں۔ (خدا نے) فرمایا میں وہ باتیں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے

نعرہ زد اے قوم کذاب اشر بے خبر از یوم نحس مستمر (اسرار ص ۳۱)

اس شعر میں قرآن عزیز کی حسب ذیل آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ء القی الذکر علیه من بیننا بل کیا ہم سب میں سے اسی پر وحی نازل ہوئی ہے؟ (نہیں،

هو كذاب اشر ۃ سيعلمون غدًا
من الكذاب الاشر۔ ۵۴/۲۵-۲۶

بلکہ یہ جھوٹا خود پسند ہے۔ ان کو کل ہی معلوم ہو جائے گا
کہ کون جھوٹا خود پسند ہے۔

انا ارسلنا عليهم ريحا صرصرًا
في يوم نحس مستمر۔ ۱۹/۵۴

ہم نے ان پر سخت منحوس دن میں آندھی
چلائی۔

تو ہم از بار فرائض سر متاب   برخوری از عندہ حسن المآب (اسرار ص ۴۵)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے

زين للناس حب الشهوات
من النساء والبنين والقناطير المقنطرة
من الذهب والفضة والخيل المسومة
والانعام والحرث ۰ ذالك متاع الحيوٰة
الدنيا والله عنده حسن المآب۔ ۳/۱۴

لوگوں کو انکی خواہشوں کی چیزیں یعنی عورتیں اور بیٹے اور
سونے اور چاندی کے بڑے بڑے ڈھیر اور نشان لگے ہوئے
گھوڑے اور مویشی اور کھیتی بڑی زینت دار معلوم ہوتی
ہیں (مگر) یہ سب دنیا ہی کی زندگی کے سامان ہیں اور خدا کے
پاس بہت اچھا ٹھکانا ہے۔

می کند از ما سوائے قطع نظر   می نہد ساطور بر حلق پسر (اسرار ص ۴۷)

اس شعر میں قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فلما بلغ معه السعي قال يٰبني
انی اری فی المنام انی اذبحك فانظر
ماذا ترىٰ ۰ قال يابت افعل ما
تؤمر ستجدني ان شاء الله من
الصٰبرين ۃ فلما اسلما وتله
للجبين ۃ ونادينه ان يا ابراهيم ۰
قد صدقت الرءيا انا كذالك نجزي
المحسنين ۃ ان هذا لهو البلٰؤا المبين ۰

جب وہ ان کے ساتھ دوڑنے (کی عمر) کو پہونچا تو ابراہیم
نے کہا بیٹا میں خواب میں دیکھتا ہوں کہ (گویا) تم کو ذبح
کر رہا ہوں، تو تم سوچو کہ تمہارا کیا خیال ہے؟ انھوں نے کہا
کہ ابا جو آپ کو حکم ہوا ہے وہی کیجئے۔ خدا نے چاہا تو آپ
مجھے صابروں میں پائیے گا۔ جب دونوں نے حکم مان لیا
اور باپ نے بیٹے کو ماتھے کے بل لٹا دیا تو ہم نے ان کو پکارا
کہ اے ابراہیم! تم نے خواب کو سچا کر دکھایا۔ ہم نیکوکاروں
کو ایسا ہی بدلہ دیا کرتے ہیں۔ بلا شبہ یہ صریح آزمائش تھی

وفدینٰہ بذبح عظیم ۔ ۳۷/۱۰۲-۱۰۷ اور ہم نے ایک بڑی قربانی کو اُن کا فدیہ دیا۔

درکفِ مسلم مثالِ خنجر است قاتلِ فحشیٰ و بغی منکر است (اسرار ص ۴۷)

اس شعر کے دوسرے مصرع میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ جو نماز کی مدح میں وارد ہوئی ہے۔

اتل ما اوحی الیک من الکتٰب واقم الصلوٰۃ ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشآء والمنکر ولذکر اللہ اکبر واللہ یعلم ما تصنعون ۔ ۲۹/۴۵

(اے محمدؐ! یہ) کتاب جو تمہاری طرف وحی کی گئی ہے اس کو پڑھا کرو اور نماز کے پابند رہو۔ کچھ شک نہیں کہ نماز بے حیائی اور بُری باتوں سے روکتی ہے اور خدا کا ذکر بڑا (اچھا کام) ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو خدا اسے جانتا ہے۔

دل ز حتیٰ تنفقوا محکم کند زر فزاید اُلفتِ زر کم کند (اسرار ص ۴۸)

اس شعر کے مصرع اولیٰ میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے۔

لن تنالوا البر حتیٰ تنفقوا مما تحبون ؕ وما تنفقوا من شیءٍ فان اللہ بہ علیم ۵ ۳/۹۲

(مومنو!) جب تک تم ان چیزوں میں سے جو تمہیں عزیز ہیں (راہِ خدا میں) صرف نہ کروگے کبھی نیکی حاصل نہ کر سکو گے اور جو چیز تم صرف کروگے خدا اس کو جانتا ہے۔

مدعائے علّم الاسما ستے سر سبحان الذی اسرا ستے (اسرار ص ۵۰)

اس شعر کے مصرع اولیٰ اور مصرع ثانی میں قرآن عزیز کی حسب ذیل آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وعلم آدم الاسماء کلھا ثم عرضھم علی الملٰئکۃ فقال انبئونی باسمآء ھٰؤلاء ان کنتم صٰدقین ۰ قالوا سبحٰنک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم ۔ ۲/۳۱-۳۲

اور اس نے آدم کو سب (چیزوں کے) نام سکھائے پھر ان کو فرشتوں کے سامنے کیا اور فرمایا کہ اگر سچے ہو تو مجھے ان کے نام بتاؤ۔ انھوں نے کہا تو پاک ہے جتنا علم تو نے ہمیں بخشا ہے اس کے سوا ہمیں کچھ معلوم نہیں ہے بے شک تو دانا (اور) حکمت والا ہے۔

سبحٰن الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً

وہ (ذات) پاک ہے جو ایک رات اپنے بندے کو مسجد الحرام

من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ	(یعنی خانہ کعبہ) سے مسجد اقصیٰ (یعنی بیت المقدس) تک جس کے
الذی بارکنا حولہ لنریہ من ایٰتنا ط	گرداگرد ہم نے برکتیں رکھی ہیں، لے گیا، تاکہ ہم اسے اپنی قدرت
انہ ھو السمیع البصیر۔ ۱/۱۷	کی نشانیاں دکھائیں بیشک وہ سننے والا (اور) دیکھنے والا ہے

خشک سازد ہیبت او نیل را می برد از مصر اسرائیل را (اسرار ص ۵۰)

اقبال نے شہرت عام کی بنا پر یہاں دریائے نیل کا ذکر کیا ہے۔ حالانکہ جس دریا سے حضرت موسیٰ گزرے اور جس میں فرعون غرق ہوا وہ بحر احمر تھا نہ کہ دریائے نیل۔ اس میں قرآن حکیم کی ان آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فلما ترآء الجمعٰن قال اصحٰب	جب دونوں جماعتیں آمنے سامنے ہوئیں تو موسیٰ کے ساتھی
موسیٰ انا لمدرکون ۃ قال کلا ان	کہنے لگے کہ ہم تو پکڑ لئے گئے۔ موسیٰ نے کہا ہرگز نہیں، میرا
معی ربی سیھدین ۃ فاوحینا	پروردگار میرے ساتھ ہے وہ مجھے رستہ بتائے گا۔ اس وقت ہم
الیٰ موسیٰ ان اضرب بعصاک البحر	نے موسیٰ کی طرف وحی بھیجی کہ اپنی لاٹھی دریا پر مارو
فانفلق فکان کل فرق کالطود العظیم	تو دریا پھٹ گیا اور ہر ایک ٹکڑا (یوں) ہو گیا (کہ) گویا
وازلفنا ثم الاٰخرین ۃ وانجینا موسیٰ	بڑا پہاڑ (ہے)، اور دوسروں کو وہاں ہم نے قریب کر دیا
ومن معہ اجمعین ۃ ثم اغرقنا	اور موسیٰ اور ان کے ساتھ والوں کو (تو) بچا لیا، پھر
الاٰخرین۔ ۲۶/۶۱۔۶۶	دوسروں کو ڈبو دیا۔

خیمہ در میدان الا اللہ زدست در جہاں شاہد علی الناس آمدست (اسرار ص ۷۰)

مصرع ثانی کا مفہوم قرآن حکیم کی اس آیت کے ٹکڑے سے ماخوذ ہے۔

وکذٰلک جعلنٰکم امۃ وسطاً	اور اسی طرح ہم نے تم کو امت معتدل بنایا ہے تاکہ
لتکونوا شھدآء علی الناس ویکون	تم لوگوں پر گواہ بنو اور پیغمبر (آخر الزماں)
الرسول علیکم شھیداً ط ۲/۱۴۳	تم پر گواہ بنیں۔

اہل حق را رمز توحید از برست در اٰتی الرحمٰن عبداً مضمر است (رموز بیخودی ص ۱۰۵ طبع سوم ۱۹۴۸)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ان کل من فی السموات والارض | تمام شخص جو آسمانوں اور زمین میں ہیں سب خدا کے
الا اتی الرحمٰن عبداً ۱۹/۹۳ | روبرو بندے ہو کر آئیں گے۔

ماسلمانیم و اولادِ خلیل　　از ابیکم گیر اگر خواہی دلیل (رموز ص ۱۰۷)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن مجید کی اس آیت کے "ٹکڑے" کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ھو اجتبٰکم وما جعل علیکم | اس نے تم کو برگزیدہ کیا ہے اور تم پر دین (کی کسی
فی الدین من حرج ملۃ ابیکم | بات) میں تنگی نہیں کی (اور تمہارے لئے) تمہارے
ابراھیمؕ ۔ ۲۲/۷۸ | باپ ابراہیم کا دین (پسند کیا)

مرگ را ساماں ز قطع آرزوست　　زندگانی محکم از لاتقنطواست (رموز ص ۱۰۸)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن حکیم کی حسب ذیل آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

قل یٰعبادی الذین اسرفوا علی | (اے پیغمبر میری طرف سے لوگوں سے) کہدو کہ اے میرے بندو!
انفسھم لا تقنطوا من رحمۃ اللہ | جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے خدا کی رحمت سے
ان اللہ یغفر الذنوب جمیعاً انہ | ناامید نہ ہونا۔ خدا تو سب گناہوں کو بخش دیتا ہے (اور)
ھو الغفور الرحیم ۳۹/۵۳ | وہ تو بخشنے والا مہربان ہے۔

اے کہ در زندانِ غم باشی اسیر　　از نبی تعلیم لاتحزن بگیر (رموز ص ۱۰۹)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

الا تنصروہ فقد نصرہ اللہ اذ | اگر تم پیغمبر کی مدد نہ کرو گے تو خدا ان کا مددگار ہے (وہ وقت
اخرجہ الذین کفروا ثانی اثنین اذ | تم کو یاد ہوگا) جب ان کو کافروں نے گھر سے نکال دیا (اس
ھما فی الغار اذ یقول لصاحبہ | وقت) دو (ہی شخص تھے جن) میں (ایک ابوبکرؓ تھے) دوسرے
لا تحزن ان اللہ معنا فانزل اللہ سکینتہ | (خود رسول اللہ) جب وہ دونوں غار (ثور) میں تھے اس
علیہ وایدہ بجنود لم تروھا وجعل | وقت پیغمبر اپنے رفیق کو تسلی دیتے تھے کہ غم نہ کرو خدا ہمارے

كلمة الذين كفروا السفلىٰ ط وكلمة الله هى العليا ط والله عزيز حكيم۔ ۹/ ۴۰

ساتھ ہے۔ تو خدا نے ان پر تسکین نازل فرمائی اور ان کو ایسے لشکروں سے مدد دی جو تم کو نظر نہیں آتے تھے اور کافروں کی بات کو پست کر دیا اور بات تو خدا ہی کی بلند ہے اور خدا زبردست (اور) حکمت والا ہے۔

قوتِ ایماں حیات افزایدت ورِد لاخوف علیھم بایدت (رموز ص ۱۰۹)

یہاں مصرعِ ثانی میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اِس کے علاوہ متعدد آیات میں بھی اس سے ملتے ہوئے الفاظ اور مفہوم موجود ہے۔

بلیٰ من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون۔ ۲/ ۱۱۲

ہاں جو شخص خدا کے آگے گردن جھکا دے (یعنی ایمان لے آئے) اور وہ نیکوکار بھی ہو تو اس کا صلہ اس کے پروردگار کے پاس ہے اور ایسے لوگوں کو (قیامت کے دن) نہ کسی طرح کا خوف ہوگا اور نہ وہ غمناک ہوں گے۔

جوئے اشک از چشم بیخوابش چکید تا پیام طھرا بیتی شنید (رموز ص ۱۱۵)

اس شعر کے مصرعِ ثانی میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف تلمیح ہے۔

واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلىٰ ط وعهدنا الى ابراهيم واسمٰعيل ان طهرا بيتى للطآئفين والعاكفين والركع السجود۔ ۲/ ۱۲۵

اور جب ہم نے خانہ کعبہ کو لوگوں کے لئے جمع ہونے اور امن پانے کی جگہ مقرر کیا اور (حکم دیا کہ) جس مقام پر ابراہیم کھڑے ہوئے تھے اس کو نماز کی جگہ بنا لو اور ابراہیم اور اسمٰعیل کو کہا کہ طواف کرنے والوں اور اعتکاف کرنے والوں اور رکوع کرنے والوں اور سجدہ کرنے والوں کے لئے میرے گھر کو پاک صاف رکھا کرو۔

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد بر رسول ما رسالت ختم کرد (رموز ص ۱۱۸)

اس شعر میں قرآن حکیم کی ان آیات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔

الیوم اکملت لکم دینکم	(اور) آج ہم نے تمہارے لئے تمہارا دین کامل کر دیا اور
واتممت علیکم نعمتی ورضیت	اپنی نعمتیں تم پر پوری کردیں اور تمہارے لئے اسلام
لکم الاسلام دینا۔ ۳/۵	کو دین پسند کیا۔
ماکان محمد ابا احد من رجالکم	محمدؐ تمہارے مردوں میں سے کسی کے والد نہیں ہیں
ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین ط	بلکہ خدا کے پیغمبر اور نبیوں (کی نبوت) کی مہر (یعنی اس
وکان اللہ بکل شئ علیما۔ ۴۰/۳۳	کو ختم کردینے والے) ہیں۔

کلُّ مومن اخوۃٌ اندر دلش حریت سرمایۂ آب و گلش (رموز ص ۱۲۱)

اس شعر میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔

انما المؤمنون اخوۃ فاصلحوا	مومن تو آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ تو اپنے دو
بین اخویکم واتقوا اللہ لعلکم	بھائیوں میں صلح کرادیا کرو اور خدا سے ڈرتے رہو تاکہ
ترحمون۔ ۱۰/۴۹	تم پر رحمت کی جائے۔

آنکہ در قرآن خدا او را ستود آنکہ حفظ جان او موعود بود (رموز ص ۱۳۱)

یہاں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اقبال نے اس آیۂ کریمہ کے نزول کو واقعۂ ہجرت سے مقدم سمجھا ہے حالانکہ یہ ہجرت کے بعد جنگِ بدر کے موقع پر نازل ہوئی ہے۔

یاایھا الرسول بلغ ما انزل	اے پیغمبر جو ارشادات خدا کی طرف سے تم پر نازل
الیک من ربک ط وان لم تفعل فما	ہوئے ہیں سب لوگوں کو پہونچادو اور اگر ایسا نہ کیا تو تم
بلغت رسالتہ ط واللہ یعصمک من	خدا کے پیغام پہونچانے میں قاصر رہے (یعنی پیغمبری کا فرض
الناس ط ان اللہ لایھدی القوم	ادا نہ کیا) اور خدا تم کو لوگوں سے بچائے رکھے گا۔ بے شک
الکٰفرین۔ ۶۷/۵	خدا منکروں کو ہدایت نہیں دیتا۔

من شنیدستم زنباضِ حیات اختلافِ تست مقراضِ حیات (رموز ص ۱۴۵)

مصرعِ ثانی کا مضمون قرآن عزیز کی اس آیت سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے۔

واطیعوا اللہ ورسولہ ولا	اور خدا اور اس کے رسول کے حکم پر چلو اور آپس میں جھگڑا
تنازعوا فتفشلوا وتذھب ریحکم	نہ کرنا کہ (ایسا کروگے تو) تم بزدل ہو جاؤ گے اور تمہارا اقبال
واصبروا ان اللہ مع الصٰبرین۔ ۸/۴۶	جاتا رہیگا اور صبر سے کام لو کہ خدا صبر کرنیوالوں کا مددگار ہے۔

ما ہمہ خاک و دل آگاہ اوست — اعتصامش کن کہ حبل اللہ اوست (رموز ص ۱۴۵)

اس شعر میں قرآن کریم کی اس آیت کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔

واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا	اور سب مل کر خدا کی (ہدایت کی) رسی مضبوط پکڑے رہنا
تفرقوا واذکروا نعمت اللہ علیکم	اور متفرق نہ ہونا اور خدا کی اس مہربانی کو یاد کرو جب تم ایک
اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم	دوسرے کے دشمن تھے تو اُس نے تمہارے دلوں میں اُلفت
فاصبحتم بنعمتہ اخوانا وکنتم علی	ڈال دی اور تم اس کی مہربانی سے بھائی بھائی ہو گئے اور
شفا حفرۃ من النار فانقذکم منہا	تم آگ کے گڑھے کے کنارے تک پہنچ چکے تھے تو خدا نے
کذالک یبین اللہ لکم اٰیتہ لعلکم	تم کو اس سے بچا لیا۔ اس طرح خدا تم کو اپنی آیتیں کھول
تہتدون۔ ۳/۱۰۳	کھول کر سناتا ہے تاکہ تم ہدایت پاؤ۔

پوشش عریانی مرداں زن است — حسن دلجو عشق را پیراہن است (رموز ص ۱۶۳)

اس شعر میں قرآن حکیم کی آیت کے حسب ذیل ٹکڑے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ھن لباس لکم وانتم لباس لھن ۲/۱۸۷ — وہ تمہاری پوشاک ہیں اور تم ان کی پوشاک ہو۔

دیدۂ اے خسرو کیواں جناب — آفتاب ما توارت بالحجاب (پیام مشرق ص ۱۴ طبع پنجم ۱۹۴۸ء)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن عزیز کی ان آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اذ عرض علیہ بالعشی الصٰفنٰت	جب اُن کے سامنے شام کو خاصے کے گھوڑے پیش کئے گئے
الجیاد ہ فقال انی احببت حب الخیر	تو کہنے لگے کہ میں نے اپنے پروردگار کی یاد سے (غافل
عن ذکر ربی حتی توارت بالحجاب۔	ہو کر) مال کی محبت اختیار کی یہاں تک کہ (آفتاب)
۳۸/۳۱-۳۲	پردے میں چھپ گیا۔

گرچہ عین ذات را بے پردہ دید رب زدنی از زبان او چکید (پیام مشرق ص ۶)

رب زدنی کی ترکیب قرآن مجیدکی اس آیت سے ماخوذ ہے۔

فتعالی اللہ الملک الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضیٰ الیک وحیہ وقل رب زدنی علما۔ ۲۰ / ۱۱۴

تو خدا جو سچا بادشاہ ہی عالی قدر ہی اور قرآن کی وحی جو تمہاری طرف بھیجی جاتی ہے اس کے پورا ہونے سے پہلے قرآن کے (پڑھنے کے) لئے جلدی نہ کیا کرو اور دعا کرو کہ میرا پروردگار مجھے اور زیادہ علم دے۔

تیرے بگڑے ہوئے کاموں کو بنایا تو نے بار جو مجھ سے نہ اٹھا وہ اٹھایا تو نے

(بانگ درا ص ۶۴ طبع یازدہم ۱۹۵۴ء)

یہاں بزم قدرت انسان سے مخاطب ہے اور قرآن عزیز کی حسب ذیل آیت کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

انا عرضنا الامانۃ علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان انہ کان ظلوما جھولا ۳۳ / ۷۲

ہم نے (بار) امانت کو آسمانوں اور زمین پر پیش کیا تو انھوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھالیا۔ بے شک وہ ظالم اور جاہل تھا۔

شجر ہی فرقہ آرائی تعصب ہی ثمر اس کا یہ وہ پھل ہی کہ جنت سے نکلواتا ہی آدم کو (بانگ درا ص ۷۰)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن کریم کی حسب ذیل آیت کی طرف اشارہ پایا جاتا ہی، اگرچہ آیۂ کریمہ میں فرقہ آرائی کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہی۔

وقلنا یا آدم اسکن انت وزوجک الجنۃ وکلا منھا رغدا حیث شئتما ولا تقربا ھذہ الشجرۃ فتکونا من الظلمین ۃ فازلھما الشیطن عنھا فاخرجھما مما کانا فیہ۔ ۲ / ۲۵-۲۶

اور ہم نے کہا کہ اے آدم تم اور تمہاری بیوی بہشت میں رہو اور جہاں سے چاہو بے روک ٹوک کھاؤ (پیو) لیکن اس درخت کے پاس نہ جانا نہیں تو ظالموں میں (داخل) ہو جاؤ گے۔ پھر شیطان نے دونوں کو وہاں سے پھسلا دیا اور جس (عیش و نشاط) میں تھے اس سے ان کو نکلوا دیا۔

کبھی صلیب پہ اپنوں نے مجھ کو لٹکایا | کیا فلک کو سفر چھوڑ کر زمیں میں نے (بانگ درا ص ۸۰)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن مجید کی حسب ذیل آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ط وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ط ما لهم به من علم الا اتباع الظن ج وما قتلوه يقيناً ۵ بل رفعه الله اليه ط وكان الله عزيزاً حكيماً - ۴/ ۱۵۷-۱۵۸	اور یہ کہنے کے سبب کہ ہم نے مریم کے بیٹے عیسیٰ مسیح کو جو خدا کے پیغمبر (کہلاتے) تھے قتل کر دیا ہے (خدا نے ان کو ملعون کر دیا) اور انھوں نے عیسیٰ کو قتل نہیں کیا اور نہ انھیں سولی پر چڑھایا بلکہ ان کو ان کی سی صورت معلوم ہوئی اور جو لوگ ان کے بارے میں اختلاف کرتے ہیں وہ ان کے حال سے شک میں پڑے ہوئے ہیں اور پیروئی ظن کے سوا ان کو اس کا مطلق علم نہیں اور انھوں نے عیسیٰ کو یقیناً قتل نہیں کیا بلکہ خدا نے ان کو اپنی طرف اٹھا لیا اور خدا غالب اور حکمت والا ہے۔

جائے حیرت ہے بُرا سارے زمانہ کا ہوں میں | مجھ کو یہ خلعت شرافت کا عطا کیونکر ہوا (بانگ درا ص ۱۰۲)

اس شعر کا مفہوم قرآن عزیز کی مندرجہ ذیل آیت سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے۔

ولقد كرمنا بني آدم وحملنهم في البر والبحر ورزقنهم من الطيبت وفضلنهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ۔ ۱۷/۰۷	اور ہم نے بنی آدم کو عزت بخشی اور ان کو جنگل اور دریا میں سواری دی اور پاکیزہ روزی عطا کی اور اپنی بہت سی مخلوقات پر فضیلت دی۔

نصیب خود ز بوئے پیرہن گیر | بہ کنعاں نکہت از مصر و یمن گیر (زبور عجم ص ۱۰۳ طبع چہارم ۱۹۴۸ء)

اس شعر میں قرآن مجید کی ان آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه ابي يات بصيراً ج واتوني باهلكم اجمعين ۵ ولما فصلت العير قال ابوهم اني لاجد ريح يوسف	یہ میرا کرتا لے جاؤ اور اسے والد صاحب کے منہ پر ڈال دو وہ بینا ہو جائیں گے اور اپنے تمام اہل و عیال کو میرے پاس لے آؤ اور جب قافلہ (مصر سے) روانہ ہوا تو اُن کے والد کہنے لگے کہ اگر مجھ کو یہ نہ کہو کہ (بوڑھا) بہک گیا ہے تو مجھے

لولا ان تفندون ۞ قالوا تاللہ انک	یوسف کی بو آ رہی ہے۔ وہ بولے کہ واللہ آپ اسی
لفی ضللک القدیم ۞ فلما ان جاء	قدیم غلطی میں (مبتلا) ہیں۔ جب خوشخبری دینے والا
البشیر القٰہ علی وجہہ فارتد	آ پہونچا تو کرتا یعقوب کے منہ پر ڈال دیا اور وہ بینا ہو گئے
بصیرا ۚ قال الم اقل لکم انی اعلم	(اور بیٹوں سے) کہنے لگے کیا میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ میں
من اللہ مالا تعلمون ۞ ۱۲/۹۳-۹۶	خدا کی طرف سے وہ باتیں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔

آیۂ تسخیر اندر شان کیست؟ ایں سپہر نیلگوں حیران کیست؟ (جاوید نامہ ص ۲ طبع دوم ۱۹۴۷ء)

اس شعر میں قرآن عزیز کی مندرجہ ذیل آیت کی طرف اشارہ ہے۔

وسخر لکم ما فی السموٰت وما	اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور زمین میں ہے سب کو اپنے (حکم)
الارض جمیعا منہ ۞ ان فی ذٰلک	سے تمہارے کام میں لگا دیا۔ جو لوگ غور کرتے ہیں ان کے لئے
لاٰیٰت لقوم یتفکرون - ۴۵/۱۳	اس میں (قدرت خدا کی) نشانیاں ہیں۔

بندۂ مومن امیں حق مالک است غیر حق ہر شے کہ بینی ہالک است (جاوید نامہ ص ۹۰)

مصرع ثانی میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ولا تدع مع اللہ الٰھا اٰخر	اور خدا کے ساتھ کسی اور کو معبود (سمجھ کر) نہ پکارنا اس کے
لا الٰہ الا ھو کل شئ ھالک الا	سوا کوئی معبود نہیں اس کی ذات (پاک) کے سوا ہر چیز فنا ہونے
وجہہ لہ الحکم والیہ ترجعون - ۲۸/۸۸	والی ہے اسی کا حکم ہے اور اسی کی طرف تم لوٹ کر جاؤ گے۔

خدمت از رسم و رہ پیغمبری است مزد خدمت خواستن سوداگری است (جاوید نامہ ص ۱۲۴)

اس شعر میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔

وما اسئلکم علیہ من اجر ان	اور میں اس کام کا تم سے کچھ صلہ نہیں مانگتا۔ میرا صلہ تو
اجری الا علی رب العلمین - ۲۶/۱۰۹	خدائے رب العالمین ہی پر ہے۔

ضمیر پاک و نگاہ بلند و مستیٔ شوق نہ مال و دولت قاروں نہ فکر افلاطوں (بال جبریل ص ۱۴۴ طبع دوم ۱۹۴۷ء)

قارون کی دولت کا حال قرآن مجید ان الفاظ میں بیان کرتا ہے۔

ان قارون کان من قوم موسیٰ	قارون موسیٰ کی قوم میں سے تھا اور ان پر تعدی
فبغیٰ علیھم وآتیناہ من الکنوز	کرتا تھا اور ہم نے اس کو اتنے خزانے دیئے تھے کہ ان
ماان مفاتحہ لتنوا بالعصبۃ	کی کنجیاں ایک طاقتور جماعت کو اٹھانی مشکل ہوتیں
اولی القوۃ اذقال لہ قومہ	جب اس سے اس کی قوم نے کہا کہ اترائیے مت کہ خدا
لاتفرح ان اللہ لایحب الفرحین ۔ ۲۰/۷۶	اترانے والوں کو پسند نہیں کرتا ۔

معنیٔ جبریل ز قرآن است او ۔ نظرۃ اللہ را نگہبان است او (پس چہ باید کرد ص ۴۲ طبع سوم ۱۹۴۲ء)

"فطرۃ اللہ" یہ ترکیب قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت سے ماخوذ ہے ۔

فاقم وجھک للدین حنیفا ط	تو تم ایک طرف کے ہوکر دین (خدا کے رستے) پر سیدھا منہ کئے
فطرت اللہ التی فطر الناس علیھا ط	چلے جاؤ (اور) خدا کی فطرت کو جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے
لاتبدیل لخلق اللہ ط ذلک الدین	(اختیار کئے رہو) خدا کی بنائی ہوئی (فطرت) میں تغیر و تبدل نہیں
القیم ولکن اکثر الناس لایعلمون ۳۰/۳۰	ہو سکتا۔ یہی سیدھا دین ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے ۔

ہزار چشمے ترے سنگ راہ سے پھوٹے ۔ خودی میں ڈوب کے ضرب کلیم پیدا کر (ضرب کلیم سرورق طبع ششم ۱۹۴۶ء)

اس شعر میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے ۔

واذ استسقیٰ موسیٰ لقومہ	اور جب موسیٰ نے اپنی قوم کے لئے (خدا سے) پانی مانگا تو ہم نے
فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت	کہا کہ لاٹھی پتھر پر مارو (انھوں نے لاٹھی ماری) تو پھر اس میں
منہ اثنتا عشرۃ عینا ط قد علم	سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے اور تمام لوگوں نے اپنا اپنا گھاٹ
کل اناس مشربھم ط کلوا واشربوا	معلوم کرکے پانی پی لیا (ہم نے حکم دیا کہ) خدا کی (عطا
من رزق اللہ ولاتعثوا فی الارض	فرمائی ہوئی) روزی کھاؤ اور پیو مگر زمین میں فساد نہ کرتے
مفسدین ۔ ۲/۶۰	پھرنا ۔

حق آں دہ کہ مسکین و اسیر است ۔ فقیر و غیرت او دیر میر است (ارمغان حجاز ص ۳۴،
بروئے او در میخانہ بستند ۔ دریں کشور مسلماں تشنہ میر است ۔ طبع سوم ۱۹۴۸ء)

"مسکین و اسیر" - یہ ترکیب قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کرتی ہے -

و یطعمون الطعام علی حبہٖ	اور باوجود یکہ ان کو خود طعام کی خواہش (اور حاجت) ہے
مسکینًا و یتیمًا و اسیرا - ۸/۷۶	فقیروں اور یتیموں اور قیدیوں کو کھلاتے ہیں ۔

اقبال کی قرآنی تلمیحات میں ایک بات نمایاں طور پر یہ محسوس ہوئی کہ بیشتر وہ ان آیاتِ قرآنی سے لی گئی ہیں جن میں حق و باطل کی کشمکش، نفاق کی مذمت، اسلام کی حقانیت اور جدّوجہد کی تلقین کی گئی ہو -

اقبال اسلامی اقدار کے بڑے مبلغ تھے. انھوں نے مادیت کے دور میں بھی قرآنی حقائق کو پیش کرنے میں ذرا جھجک محسوس نہ کی اور جس بات کو حق سمجھتے تھے اُسے بے کم و کاست بیان کردیا - اب اس کی بھی توفیق ذرا کم ہی ہوتی ہے!

اقبال کے یہاں چونکہ قرآنی نظامِ فکر کو ممتاز درجہ حاصل ہو، اس نظامِ فکر کو جس میں مادیت اور روحانیت کا حسین ترین امتزاج ہے جو ایں جہانی بھی ہو اور آں جہانی بھی. اس لئے وہ اس مغربی طرزِ فکر، طریق بود و ماند اور تہذیب و تمدن سے بیزار تھے جہاں مادیت کا غلبہ اور روحانیت کا فقدان ہے جس نے آج ہمارے ذہنوں کو ماؤف بلکہ ایمان کو متزلزل کردیا ہو -

---

غیر ملکی ممبران ندوۃ المصنفین

اور

خریداران بُرہان سے ضروری گذارش

پاکستان اور دیگر ممالک کے ممبرانِ ادارہ کی خدمت میں پروفارما بل ارسال کئے جارہے ہیں - اُمید ہے، فوری توجہ فرماکر ممنون فرمائیں گے -

نیازمند

(منیجر رسالہ بُرہان دہلی)

لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر

جناب محمد تقی صاحب صدر دارالعلوم معینیہ و صدر دینی تعلیمی کانفرنس، راجستان

(۵)

مقالہ روسو کے اقتباسات "روح اور جسم کی ضروریات جداگانہ ہیں۔ جسمانی ضروریات سوسائٹی کی بنیاد ہیں اور روحانی حاجات اس کا زیور ہیں۔ ص۱۴

معاشرتِ جدیدہ میں مصنوعی محاسن اخلاق کی نمائش ہے اور اصلی مکارم اخلاق کا فقدان ہے۔ ص۱۵

اس سے پہلے کہ تصنع نے ہمارے اطوار کو اپنے سانچے میں ڈھالا اور ہمارے جذبات کو بناوٹی بولی سکھائی، ہمارے اخلاق اگرچہ ناہموار تھے۔ لیکن فطری اور سچے تھے۔ ص۱۶

بہت سے معائب ہیں جن کو محاسن اخلاق کا مرتبہ دیا جاتا ہے اور جن کو اختیار کرنا یا کم از کم ظاہرداری کے طور پر برتنا ضروری سمجھ لیا گیا ہے۔ ص۱۸

جس قدر علم و فن میں ترقی ہوئی اسی قدر اخلاق بگڑتے اور گندے ہوتے گئے جب جب علم و ادب کی روشنی انسانی افق پر نمودار ہوئی ہے نیکی پرواز کر گئی ہے اور یہ تماشہ بلا استثنا ہر ملک اور ہر زمانہ میں ہوتا رہا ہے۔ ص۱۹

علوم کا وجود جس قدر اپنے اغراض کے لحاظ سے عبث ثابت ہوتا ہے اس سے کہیں زیادہ اپنے نتائج کے لحاظ سے خطرناک ہے۔ ص۳۲

علوم و فنون کی ترقی اگر ایک طرف فوجی اوصاف کی جڑ کاٹ رہی ہے تو دوسری طرف محاسن اخلاق کے حق میں کانٹے بو رہی ہے۔ جدھر دیکھو بڑے بڑے دارالعلوم نظر آتے ہیں جہاں طلبا کو ہر فن میں طاق بنایا جاتا ہے مگر نہیں بتایا جاتا تو یہ کہ ان کے فرائض کیا ہیں، وہ اپنی مادری زبان سے تو کورے

رہتے ہیں مگر مردہ زبانیں جو دنیا کے پردہ پر کہیں نہیں بولی جاتی ہیں فرفر بول سکتے ہیں۔ وہ ایسے شعر بھی کہتے ہیں جن کا مطلب خود بھی نہیں سمجھ اور سمجھا سکتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود حق و باطل میں تمیز نہیں کر سکتے لیکن ان کو ایک ایسا فن آتا ہے جن کی مدد سے وہ ایسے مغالطات تصنیف کر سکتے ہیں کہ دوسرا بھی چوندھیا جائے اور صحیح و غلط میں امتیاز نہ کر سکے۔ ص۱۴

انسان سے متعلق آج یہ سوال نہیں ہوتا ہے کہ وہ ایماندار ہے یا نہیں۔ بلکہ سوال یہ ہوتا ہے کہ وہ چالاک ہے یا نہیں ص۲۴

الغرض علوم و فنون کی ترقی نے ہماری حقیقی مسرت میں کچھ اضافہ نہیں کیا ہے بلکہ ہماری اخلاق کو خراب کر دیا ہے۔ اور ہمارے مذاقِ سلیم کو بگاڑ دیا ہے۔ ص۴۲

ایک موقع پر نیکی کے بارے میں کہتا ہے۔

نیکی کے بارے میں ردسو کے تاثرات

نیکی روحانی توانائی کا نام ہے اور ہر طرح کی آرائش و زیبائش اس کی اصلیت سے دور ہے۔ ایماندار ایک پہلوان ہے جو کشتی لڑتے وقت برہنگی کو پسند کرتا ہے اور قیمتی لباس جس کا مقصد کسی جسمانی عیب کو چھپانا ہوتا ہے۔ حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے کہ وہ آزادانہ داؤ پیچ کرنے میں حارج ہوتا ہے ص۱۶

ایک جگہ نیکی کو مخاطب کر کے کہتا ہے۔

اے نیکی! تو جو سادہ لوحوں کے واسطے اعلیٰ ترین علم ہے کیا تجھ سے واقف ہونے کے لئے بھی کسی ریاضت و مشقت کی ضرورت ہے؟ کیا تیرے سادہ اصول ہر قلب پر کندہ نہیں ہیں؟ تیرے قوانین جاننے کے لئے سوائے اس کے اور کیا درکار ہے کہ ہم اپنا احتساب کریں اور جذبات کو خاموش کر کے ضمیر کی آواز کان دے کر سنیں، یہ وہ سچا فلسفہ ہے جو ہم کو قناعت کی تعلیم دیتا ہے۔ ص۵۱

روسو کی تنقیدات انتہاپسندانہ اور تفریط کی حامل تھیں

"روسو" نے ایک اور انعامی مضمون لکھا تھا جس کا عنوان تھا "انسانوں کے درمیان عدم مساوات کا ماخذ" اس میں اس نے تہذیب و تمدن کی بہت مذمت کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ حالتِ فطرت سے نکل کر اجتماعی اور

تمدنی زندگی اختیار کرنے سے انسان کی حالت خراب ہوگئی ہے لیکن اس مضمون پر وہ انعام حاصل نہ کرسکا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ " روسو" کی تنقیدات جاندار اور عمیق تفکر کی حامل ہیں لیکن وہ صرف سلبی پہلو کو پیش کرتی ہیں، ایجابی پہلو زیادہ واضح نہیں ہے۔

جن لوگوں نے اس کے افکار و خیالات کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے وہ اس حقیقت سے انکار نہ کرسکیں گے کہ وہ انتہا پسندانہ اور افراط کے مقابلہ میں تفریط کے حامل ہیں۔[۵۱]

تنقیدات کے بارے میں والٹیر کے تاثرات

چنانچہ والٹیر VOLTAIRE (پیدائش ۱۶۹۴ء وفات ۱۷۷۸ء) کے پاس جب اُس نے اپنا مقالہ " عدم مساوات کا ماخذ بھیجا تو اُس نے جواب دیا:

" مجھے نوعِ انسان کے خلاف آپ کی نئی کتاب ملی ہیں اُس کا شکریہ ادا کرتا ہوں .... ہمیں بہائم کی صورت میں بدلنے کی کوشش میں کسی نے کبھی اس قدر ذہانت سے کام نہیں لیا ہے۔ آپ کی کتاب پڑھنے کے بعد چاروں ہاتھوں کے بل چلنے کی آرزو ہونے لگتی ہے مگر تقریباً ساٹھ برس ہوچکے ہیں کہ میں یہ عادت چھوڑ چکا ہوں اس لئے بدقسمتی سے اب میرے لئے اس کا اختیار کرنا ناممکن ہے"۔[۵۲]

والٹیر دراصل عقلیت کا دلدادہ تھا۔ ان دونوں کے نظریات میں عقل و جبلت کا تصادم تقریباً ہر جگہ نظر آتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تمدن کی مذمت محض لڑکپن کی بیہودگی کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ وہ " روسو" کو لکھتا ہے کہ:۔

انسان فطرتاً درندہ ہے اور متمدن معاشرہ کے معنیٰ اس حیوان کے پابہ زنجیر کرنے اس کی درندگی کو کم کرنے اور معاشری نظام کے ذریعہ سے اس کی عقل اور خوشیوں کی ترقی کے ہیں۔[۵۳]

---

[۵۱] ملاحظہ ہو ترجمہ حکایت فلسفہ از ول ڈوران پی ایچ ڈی [۵۲] حکایت فلسفہ ص ۳۱۵

[۵۳] حوالہ بالا ص ۳۱۶

جبکہ "روسو" اپنی کتاب معاہدۂ عمرانی ان الفاظ سے شروع کرتا ہے کہ

"انسان آزاد پیدا ہوا ہے۔ مگر جدھر دیکھو وہ پابہ زنجیر ہے"[1]

والٹیر کے تاثرات مبالغہ آمیز ہیں

"والٹیر" کی مذکورہ تنقید نہ صرف یہ کہ مبالغہ آمیز ہے بلکہ علم و عقل کے زعم میں دوسرے کی خدمات کو غیر وقیع بنانے کے مرادف ہو۔

"روسو" کبھی یہ نہیں کہتا ہے کہ انسان دورِ وحشت کی طرف واپس ہو جائے۔ وہ اپنے بعض خطوط میں ایک حد تک تعلیم و تمدن کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہوا پایا جاتا ہے[2]

البتہ یہ بات ضرور ہے کہ موجودہ تعلیم و تہذیب کی اصلاح کے لئے واضح نقوش و حدود وہ نہیں متعین کر سکا ہے۔ جو کچھ اُس نے کہا ہے وہ محض اجمالی خاکہ ہے جو عمل کی دنیا سے بڑی حد تک دور ہے

روسو کے افکار کی تقسیم اور مذہبی افکار کی تفصیل

روسو کے افکار و خیالات بحیثیت مجموعی تین عنوان کے تحت پائے جاتے ہیں (۱) تعلیم (۲) اجتماع اور (۳) مذہب۔ پہلے دو میرے موضوع بحث سے خارج ہیں۔ اور مذہب کے بارے میں کسی قدر تفصیل درج ذیل ہو۔

اُس کے مذہبی خیالات میں کوئی خاص قسم کی نئی بات نہیں پائی جاتی ہو اوپر بیان کئے ہوئے مذہب فطرت ہی کا وہ قائل ہو لیکن گہری سوچ بچار کی بنا پر اس کی تشریح و توضیح یقیناً زوردار انداز میں کرتا ہے۔ مثلاً وہ ایک خط میں لکھتا ہے کہ

"ایمان کا سرچشمہ باطنی ہے۔ وہ خدا پر اس لئے ایمان نہیں لاتا کہ دنیا میں ہر شئی اچھی ہو بلکہ ہر شئی میں اس کو کچھ نہ کچھ خوبی اس لئے نظر آتی ہے کہ وہ خدا پر ایمان رکھتا ہو"....

مذہب فطرت پر زور دیتے ہوئے کہتا ہے:

"خارج سے مذہبی خیالات بچہ کے دل میں نہ ڈالے چاہئیں اس کے قلب کو اپنی حاجات کے ماتحت اندر سے اپنا مذہب پیدا کرنا چاہیئے"

اس کا خیال ہے کہ اگر لوگ اپنے قلوب کی ہدایات قبول کرتے تو مذہب فطرت کے علاوہ

---

[1] معاہدۂ عمرانی [2] تاریخ فلسفہ جدید جلد اول ص۲۵۰

اور کوئی دوسرا مذہب نہ ہوتا ۔[1]

اس کے افکار میں چونکہ احساس وجذبات اور ضمیر و وجدان سے براہِ راست سابقہ ہے اس بناپر مذہبِ وحی کی مزاحمت زیادہ نمایاں نہیں نظر آتی ہے اس کے علاوہ پیرس کے اسقفِ اعظم کو جو خط لکھتا ہے اس سے بھی مغالطہ ہوتا ہے خط یہ ہے ۔

جناب من میں عیسائی ہوں اور دل سے انجیل کی تعلیم کو مانتا ہوں میں اپنی عیسائیت میں پادریوں کا نہیں بلکہ یسوع مسیح کا شاگرد ہوں"۔[2]

نہ وہ فطرت کے ابہام کو دور کرسکا اور نہ عیسائیت کا معمہ حل کرسکا

لیکن نہ مذہب فطرت کے ابہام کو دور کرنے میں وہ کامیاب ہوا اور نہ ہی عیسائیت کے معمہ کو وہ حل کرسکا ۔

فطرت بیشک رہنمائی کرسکتی ہے لیکن وراثت وغیرہ داخلی مؤثرات سے تحفظ کی کیا صورت ہے ؟ جو تقریباً فطرت کے ساتھ ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں ۔

انسان آبادی میں پرورش پاتے ہوئے ناممکن ہے کہ شعوری وغیر شعوری طور پر گرد وپیش کے ماحول سے متاثر نہ ہو خود قلب بھی اثرات سے اپنے کو محفوظ نہیں رکھ سکتا ہے ۔ ایسی حالت میں جب تک قلب کی "صیقل" کے لئے واضح پروگرام نہ ہو اس وقت تک نہ قلب کی ہدایات بے غل وغش رہ سکتی ہیں اور نہ ہی وہ فطرت پر مبنی قرار پاسکتی ہیں ۔

اس کے علاوہ زندگی میں نظم وضبط پیدا کرنے والے اعمال وافعال کے بغیر جبلتِ حیوانی فطرتِ انسانی کے کیسے اور کب تک مطیع و فرمانبردار رہ سکتی ہے ؟ اور جب خلافِ فطرت چیزیں اخلاقی و روحانی "حاسہ" کو کند بنادیں گی تو کونسی تدابیر ہونگی کہ جن کے ذریعہ "صیقل" کا کام لیا جاتا رہے گا ؟

"روسو" کو غالباً یہ معلوم نہیں کہ وہ تصوف جسمیں اعتقاد خالص اور اعمال صالحہ کی مشق کے بغیر صرف خدا کی طرف رُخ کرنے کو عرفان ومعرفت سمجھ لیا جائے حقیقت کی دنیا میں "سفسطہ" سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا ہے ۔ اور جو سکون ویکسوئی محض جذبات کو خاموش کرنے سے حاصل ہو وہ عرفان و

---

[1] تاریخ فلسفۂ جدید صفحہ ۱۸۴ [2] حوالۂ بالا

معرفت کا کوئی مقام نہیں ہو بلکہ ایک ایسی کیفیت ہے جو وقتی طور پر خواہشات و تمناؤں کا طوفان تھم جانے سے پیدا ہوگئی ہے۔

فطرت کی حفاظت و پھل پھول لانے کے لئے چند چیزوں کی ضرورت

اوپر بتایا جاچکا ہے کہ "فطرت" کی حیثیت تخم جیسی سمجھنا چاہیئے اس میں بالقوہ نشو ونمائی اور برگ و باری کی استعداد ودیعت کی ہوئی ہے۔ کسی بھی "تخم" کے پھل پھول والے درخت بننے کے لئے عادۃً بنیادی حیثیت سے تین چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے (۱) زمین کی صفائی (۲) کھاد اور (۳) آبپاشی، آفات سماوی و غیر سماوی سے تحفظ کا سر و سامان، اسی طرح کیاری اور "باڑھ" وغیرہ کے ذریعہ انتظام یہ سب اُن تین کے ماسوا بھی ایک حد تک ضروری ہیں۔

اس قاعدہ کے مطابق پہلے زمین کو شرک و نفاق (خس و خاشاک) سے پاک و صاف کیا جائے پھر ایمان و یقین کی کھاد ڈالی جائے اور اس کے بعد عبادات کے ذریعہ آبپاشی کا سر و سامان ہوتا رہے۔ ان کے علاوہ حدود و قیود اور اوامر نواہی، منکر و مشتبہات وغیرہ بھی ہیں جو قدم قدم پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اور بسا اوقات زندگی کی گاڑی ان کے بغیر چل نہیں سکتی ہے۔

جب تک فطرت کی حفاظت اور برگ و باری کا انتظام اس فطری انداز سے نہ ہو اس کے لائے ہوئے پھل پھول نہ قابلیت و افادیت کی ضمانت پیش کر سکتے ہیں اور نہ ہی معاشرہ کی تعمیر کے لئے کوئی مستحکم و مضبوط بنیاد عطا کر سکتے ہیں۔

فطرت کے لئے مشکوٰۃ نبوت سے روشنی حاصل کئے بغیر چارہ نہیں ہو

اس انتظام میں تنہا عقل بے بس ہے کہ زندگی کے اساسی امور میں اس کی پوزیشن پہلے واضح ہوچکی ہے۔ فطرت خود دوسرے موثرات کے ہوتے ہوئے انتظام کی ذمہ داری نہیں لے سکتی ہے۔ لامحالہ مشکوٰۃ نبوت سے روشنی حاصل کئے بغیر چارہ نہ ہوگا کہ جس کا اصل منصب انسان کو اس کے اصلی رنگ و روپ میں پیش کرنا اور اس کی تخلیقی قوتوں کو فطری صداقتوں کی شاہراہ دکھانا ہے نیز فکر و عمل کے صحیح حدود متعین کر کے نظم و ضبط اور صلاحیتوں کے استعمال کرنے کے اصول سمجھانا ہو تاکہ انسان دنیا میں اپنے مقام اور

کام کی سمتوں کا تعین کرکے اپنے فرائض کی ٹھیک بجاآوری کرسکے۔

مفکرین کی تاریخ شاہد ہے کہ جنہوں نے اس روشنی سے ہٹ کر انسانی زندگی کے مسائل حل کرنے کی کوشش کی ہے وہ نہ صرف یہ کہ عقل کو جذبات پر فتحمند بنانے کے لئے کوئی نسخہ نہ تجویز کرسکے بلکہ وہ خود عقل کے غلام بن گئے ہیں اور اگر عقل کی مخالفت کی ہے تو احساسات وجذبات کے بندہ بن کر رہ گئے ہیں جیسا کہ خود روسو کی اخلاقی زندگی جذب ومستی کی نذر ہوگئی اور کردار کے لحاظ سے زندگی میں نہایت بدنما دھبے چھوڑ گیا۔

کانٹ کی عظیم شخصیت اور حالات کا سرسری جائزہ

دوسری عظیم شخصیت ایمینویل کانٹ IMMANUEL KANT پیدائش ۱۷۲۴ء وفات ۱۸۰۴ء ہے۔ جس کے نظریات وافکار نے زندگی اور فلسفہ کو ایک نئے رُخ پر ڈھالنے کی کوشش کی۔

دورِ جدید کا شاید ہی کوئی فلسفی ہو کہ جس کے نظام فکر کو اس عرصہ تک غلبہ حاصل رہا جس عرصہ تک کانٹ کے فلسفہ کو تھا۔ یہ اس وقت نمودار ہوا جبکہ ایک طرف عقل کے پُرجوش حامیوں کا مستحکم اعتقاد تھا کہ حکمت ومنطق تمام مسائل کو حل کرسکتی ہے اور انسان کو مکمل بننے کے لئے غیر محدود قابلیت کی مثال پیش کرسکتی ہے اور دوسری طرف عقلیت مطلق الحاد اور مادیت کی شکل میں اپنے کو پیش کررہی تھی۔

ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں مذہب کے باقی ماندہ ٹوٹے پھوٹے ٹکڑوں کے باقی رہنے کے لئے کوئی سہارا نہ تھا۔ مذہب کے پُرانے اعتقادات مٹتے جارہے تھے اور کلیسا اپنی دلچسپ تفصیلات اور بدنما دھبوں کے ساتھ بیٹھتا جارہا تھا۔ ادہر مذہبِ فطرت کے مبلغین ہولباخ HOLBACH وغیرہ نے اس مذہب کی اشاعت کے ذریعہ الحاد کو مذہبی لوگوں کے دیوان خانہ تک پہونچا دیا تھا

اس صورتِ حال کے باوجود نہ عقل اب تک نفس وقلب کی تسکین کا سامان فراہم کرسکی تھی اور نہ ہی ترک مذہب کی وجہ سے زندگی کے خالی خانہ پُر کرنے کے لئے مذہبی یقین وامید کا بدل پیش کرسکی تھی جس کی بنا پر یورپ کے لاکھوں کلیسا عقل کے معاندانہ وآزادانہ فیصلہ کے سامنے اب بھی سر تسلیم خم کرنے کے لئے تیار نہ تھے اگرچہ ان میں مقابلہ کی تاب نہ تھی۔

مذہب عقل کی بے رحم عدالت کے سامنے پیش تھا

چونکہ مذہب کی "قہرمانیت" کا دور گذر چکا تھا اور جس طرح پہلے مذہب کے آگے عقل بے بس تھی اب عقل کی حکومت نے مذہب کو بے بس بنا دیا تھا۔ نیز مذہب کی "توانائی" ختم ہوجانے کی وجہ سے یہ توقع بے سود تھی کہ اس کے فیصلے عقل کے آزادانہ فیصلوں کا مقابلہ کرسکیں گے لامحالہ یہی ایک صورت باقی تھی کہ عقل کا جائزہ لیا جائے کہ اس کی حیثیت دیگر انسانی اعضار کی طرح ایک عضو کی ہے جس کے وظائف اور قوتوں کی حد متعین ہے؟ یا اس کی طاقت غیر محدود اور اس کے وظائف لاتعداد ہیں؟

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ تاریخ کس طرح اپنے آپ کو دہراتی ہے، مذہب کی بے رحم عدالت کا تذکرہ پہلے ہوچکا ہے اب مذہب عقل کی بے رحم عدالت کے آگے پیش ہے.....

عقل کی جانچ کا معاملہ محض وقتی و عارضی تھا اور نہ جو مذہب عقل کے ہزاروں شیدائیوں کو نذر آتش کرچکا ہو وہ عقل کی بارگاہ سے کس قدر اور کب تک اپنے تحفظ و بقار کی ضمانت حاصل کرسکتا تھا؟

اس میں شک نہیں کہ لاک۔ بارکلے اور ہیوم (پیدائش ۱۷۱۱ء وفات ۱۷۷۶ء) نے عقل کی جانچ کے لئے ایک حد تک راستہ ہموار کردیا تھا۔ نیز "روسو" نے جبلت و تاثر باطنی کی اہمیت واضح کرکے یہ ثابت کردیا تھا کہ زندگی کے نازک مرحلات اور کردار و یقین کے اہم مسائل میں عقل کوئی قطعی معیار نہیں بن سکتی ہے۔

کانٹ کا تنقیدی فلسفہ

لیکن "کانٹ" وہ پہلا شخص ہو جس نے تنقیدی فلسفہ کے ذریعہ عقل کے حدود متعین کئے ہیں۔ تنقیدی فلسفہ سے یہ مراد ہے کہ انسان اشیار کا علم حاصل کرنے کی کوشش سے پہلے خود اپنی قوتِ علم کو جانچنا پرکھتا اور اس کی حدود کا تعین کرتا ہے۔ اس کے برخلاف ادّعائی فلسفہ میں قوتِ علم کا جائزہ لئے بغیر اس سے کسی طے شدہ اصول کے مطابق کام لینا شروع کردیا جاتا ہے۔[۱]

اس طرح تنقیدی فلسفہ میں خود ملکہ علم (علم کی مشنری) کا امتحان ہوتا ہے اور اس کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کون سے مسائل اس ملکہ سے قابل حل ہیں اور کون سے مسائل اس کی دسترس

۱؎ مقدمہ تنقید عقل محض صہ۱

سے باہر ہیں۔[1]

کانٹ عقل کے حدود متعین کرتا اور اس کو مصفّٰی بناتا ہے

کانٹ تنقیدِ عقل محض میں خالص عقل پر جرح نہیں کرتا ہے جیسا کہ کتاب کے نام سے مغالطہ ہوتا ہے بلکہ اس کے حدود کو بیان کرنا اور اس کو ایسے غیر مصفّٰی علم سے بلند و برتر دکھانا چاہتا ہے جو اس کے خیال کے مطابق "حواس" کے رخ کن راستہ سے آتا ہے۔ کیونکہ خالص عقل کے معنی اس علم کے ہیں جو ذہن کی داخلی فطرت اور ساخت کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم اس کے نزدیک نہ صرف یہ کہ حواس کے ذریعہ سے نہیں آتا ہے بلکہ ہر قسم کے حسی تجربے سے بھی علیحدہ ہوتا ہے۔

چنانچہ درج ذیل توضیحات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

تجربہ ہی ایسا میدان نہیں ہے جس تک ہمارا فہم محدود ہو۔ تجربہ ہم کو یہ ضرور بتاتا ہے کہ کیا ہے؟ مگر یہ نہیں بتاتا کہ لازمی طور پر جو کچھ ہو وہی ہونا چاہیئے۔ اور اس کے علاوہ نہ ہونا چاہیئے۔ لہذا تجربہ سے ہم کو کبھی درحقیقت عام صداقتوں کا علم نہیں ہوتا اور ہماری عقل جو خصوصیت کے ساتھ عام صداقتوں کے علم سے دلچسپی رکھتی ہے اس سے مطمئن نہیں بلکہ برانگیختہ ہوتی ہے۔

عام حقائق جو داخلی لزوم کی خصوصیت بھی رکھتے ہوں تجربے سے آزاد ہونے چاہئیں یعنی ہمارا ابعد کا تجربہ کچھ بھی ہو ان کو صحیح ہونا چاہیئے اور تجربے سے پہلے بھی صحیح ہونا چاہیئے .... ریاضیاتی علم اٹل اور یقینی ہوتا ہے ہم آئندہ تجربہ کو اس کی خلاف ورزی کرتا ہوا تصور نہیں کر سکتے ہیں۔ ہم یہ یقین کر سکتے ہیں کہ کل سورج مغرب سے نکلے گا لیکن اگر جان بھی چلی جائے تو یہ یقین نہیں کر سکتے کہ دو اور دو مل کر چار کے علاوہ بھی ہو سکتے ہیں ...... یہ مطلق اور اٹل حقائق ہیں۔ یہ بات تصور میں نہیں آسکتی کہ یہ کبھی غلط ہو جائیں گے۔ لیکن اطلاق و لزوم کی یہ خصوصیت کہاں سے حاصل ہوتی ہے، تجربے

---

[1] تاریخ فلسفہ جدید دوم صد ۵۳

ے تو حاصل نہیں ہوتی کیونکہ تجربہ سے علیحدہ علیحدہ حسوں اور واقعات کے سوا تو کچھ حاصل نہیں ہوتا یہ حقائق اپنی مطلق اور لازمی خصوصیت کو ہمارے ذہنوں کی ساخت سے حاصل کرتے ہیں یعنی اس فطری اٹل طریق سے جس کے مطابق ہمارے ذہنوں کے لئے عمل کرنا لازمی ہے۔ کیونکہ انسان کا ذہن منفعل اور بے جان موم نہیں ہے جس پر تجربہ اور حس اپنے مطلق اور بیہودہ احکام کو لکھ دیتے ہوں نہ یہ ذہنی حالتوں کے سلسلے یا مجموعے کا مجرد نام ہے یہ ایک فعلی عضو ہے جو حسوں اور تصوروں کو ڈھالتا اور مرتب کرتا ہے یہ ایک ایسا عضو ہے جو تجربے کی پریشان کثرت کو فکر کی مرتب وحدت کی صورت میں بدل دیتا ہے۔ [۱]

لاک اور ہیوم پر کانٹ کی تنقید ایک موقع پر کانٹ انگلستان کے مشہور فلسفی جان لاک کے بارے میں کہتا ہے:۔ چونکہ ایسے تجربے میں عقل کے خالص تصورات نظر آئے اس لئے انہیں تجربے سے ماخوذ سمجھا اور پھر یہ بے اصولی برتی کہ ان تصورات سے ان معلومات میں کام لیا جو تجربے کی حد سے کہیں آگے ہیں۔ [۲]

ڈیوڈ ہیوم DAVID HUME (پیدائش ۱۷۱۱ء وفات ۱۷۷۶ء) کے بارے میں کہتا ہے۔

وہ اس بات کو سمجھ گیا کہ ان تصوّرات کو تجربے کے دائرہ سے باہر استعمال کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کی اصل بدیہی ہو مگر وہ اس کی توجیہہ نہ کر سکا کہ عقل خود کیوں ان تصوّرات کو جو بجائے خود عقل کے اندر مربوط نہیں ہیں معروض (وہ ہے جس کے تصوّر میں ایک دیئے ہوئے مشاہدے کی کثرتِ ادراکات متحد ہو) [*] میں وجوباً مربوط سمجھے اور اسے یہ نکتہ نہیں سوجھا کہ شاید خود عقل ہی ان تصوّرات کے ذریعے سے اس تجربے کی بانی ہے جس میں معروضات ہم پر ظاہر ہوتے ہیں اس لئے مجبوراً اس نے ان تصورات کو تجربے سے ماخوذ مانا۔ [۴]

---

[۱] ترجمہ حکایت فلسفہ صفحہ ۳۳۹ از ول ڈوران پی ایچ ڈی۔ [۲] تنقید عقل محض صفحہ ۱۵۵

[۳] تنقید عقل محض صفحہ ۱۶۲ [۴] حوالہ بالا صفحہ ۱۵۵

پھر آگے کہتا ہے :۔

"لیکن عقلی تصورات کا یہ تجربی استقرار جس کے چکر میں لاک اور ہیوم دونوں پڑ گئے خالص علمی معلومات کی حقیقت سے جو ہمارے پاس موجود ہیں یعنی خالص ریاضی اور عام طبعیات سے مطابقت نہیں رکھتا اس کے واقعات خود اس کی تردید کرتے ہیں [۱]"

یہاں نہ تنقیدی فلسفہ پر بحث مقصود ہے اور نہ ہی مختلف موضوع پر کانٹ کے افکار و نظریات پر تبصرہ مقصود ہے۔ ذیل میں موقع کی مناسبت سے اس کے فلسفۂ مذہب و اخلاق کا اجمالی تذکرہ کیا جاتا ہے۔

کانٹی اخلاقیات کے تین دور کانٹ کے اخلاقی مباحث کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر تین دور گذرے ہیں اور ہر دور کے خیالات میں تفاوت پایا جاتا ہے۔

پہلے دور میں "روسو" کا اثر نمایاں نظر آتا ہے۔ اس وقت اس کا نظریۂ اخلاق یہ تھا کہ ہر قسم کا اخلاقی حکم ایک قسم کے تاثر سے سرزد ہوتا ہو اور ایک بلا واسطہ تاثر اس کا ماخذ ہوتا ہو لیکن اس دور میں بھی روسو کی طرح کانٹ بلا واسطہ وجدان کو کبھی تمام اخلاقیات کے لئے کافی نہیں قرار دیتا ہے۔

چنانچہ وہ ایک جگہ کہتا ہے :۔

نیکی کی بنیاد کچھ اصولوں پر قائم ہوتی ہے جو اپنی وسعت اور تعمیم کی نسبت سے عظیم و شریف ہوتے ہیں۔ یہ اصول تعقلی قواعد کے مرادف نہیں ہوتے بلکہ ایک "تاثر" پر مبنی ہوتے ہیں جو ہر انسانی سینے میں پایا جاتا ہو۔ وہ انسانی فطرت کے حسن و وقار کا تاثر ہو [۲]۔

دوسرے دور میں اس امید کی بنا پر کہ عقلی علم تجربہ سے آزاد ہو کر بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کے نظریۂ اخلاق میں یہ کوشش نظر آتی ہے کہ اخلاق کے لئے ایک ایسی عقلی اساس دریافت کی جائے جو تجربہ کی محتاج نہ ہو۔ چنانچہ اس دور میں یہ نظریہ تھا کہ اخلاقی تصورات تجربے سے نہیں بلکہ خالص عقل سے حاصل ہوئے ہیں۔ ایک جگہ کہتا ہے۔

"اخلاق ایک عام قانون کی پابندی میں آزادی کا نام ہے اور اس کا اظہار اس طرح

---

[۱] حوالہ بالا ص۱۵۱ [۲] تاریخ فلسفۂ جدید جلد دوم ص۶۹

ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی فطرت کے ساتھ توافقت معلوم ہوتی ہے، مسرت پیدا ہوتی ہے اگرچہ براہ راست مسرت اس کا مقصد نہیں ہوتا ہے اخلاق و مسرت دونوں کا انحصار نہ خارجی حالات پر ہے اور نہ انفعالی تاثرات پر اور نہ ارباب اقتدار کے احکام پر[1]

تیسرے دور میں مختلف مؤثرات کی بنا پر اس کے اخلاقیات کی مخصوص صورت پیدا ہوئی جس میں وہ اخلاقی قانون کو بھی قوانین فطرت کے مماثل تصور کرتا ہے اور معمولی و واقعی اخلاقی شعور کی تحلیل کر کے اخلاق کے اصول قائم کرتا ہے۔

اخلاقی شعور کی تحلیل کانٹ کو ہر قسم کے اخلاقی شعور کی تحلیل سے دو پہلو دریافت ہوتے ہیں (۱) قانون کی باطنیت و عظمت اور (۲) انسان کی حقیقی فطرت سے اس کی موافقت۔

ایک موقع پر کہتا ہے۔

معمولی اخلاقی شعور میں انسان یہ جانتا ہے کہ کسی عمل کی اخلاقی قیمت اس کے خارجی اثرات پر منحصر نہیں ہوتی ہے بلکہ اُس کا مدار نیت پر ہوتا ہے۔ اصل نیکی نیک ارادے میں ہے خیر کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ عمل کرنے والے کی شخصیت میں ہے اس لئے صرف اس عمل کو نیک کہہ سکتے ہیں جو احساس فرض سے سرزد ہو[2]

اس کے نزدیک قانون اخلاق اپنی باطنیت اور عظمت کی وجہ سے تمام تجربے سے ماوریٰ ہوتے ہیں۔ نیز اخلاق کی بنیاد نہ دینیات پر قائم ہو سکتی ہے اور نہ ہی نفسیات پر۔ اس کے باوجود اعلیٰ ترین تہذیب میں وہ تزکیۂ نفس (اخلاق) کو داخل کرتا ہے اور جو خوبی اخلاق طبیعت سے سرزد نہ ہوا اُس کو محض نمائش اور آراستہ گندگی قرار دیتا ہے۔

کانٹی اخلاقیات کا دلچسپ پہلو کانٹی اخلاقیات کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اس کی اخلاقیات خود اختیاری ہے۔ انسان کی فطرت اور عمل کے جوہر کے باہر کسی مقدمات کی محتاج نہیں ہے۔ اس طرح طبعیات، مابعد الطبعیات، نفسیات اور دینیات سب سے وہ آزاد ہے۔

---

[1] تاریخ فلسفۂ جدید ص۱۸۱ [2] حوالہ بالا ص۸۹

ظاہر ہے کہ اس آزادی کی وجہ سے اخلاق سے مذہب کی طرف عبور کرنے کا راستہ کس قدر پرپیچ اور دشوارگذار بن گیا ہے۔ پھر بھی "کانٹ" ہمیشہ اس بات کا قائل رہا، کہ صرف اخلاق ہی مذہب کی بنیاد قرار پاسکتا ہے۔

کانٹ کا فلسفۂ مذہب تاریخی و نفسیاتی لحاظ سے تشنہ ہے

کانٹ کے فلسفۂ مذہب میں بنیادی بات یہ ہے کہ وہ نہ صرف تاریخی لحاظ سے تشنہ ہے بلکہ نفسیاتی لحاظ سے بھی تشنہ ہے۔ تاریخی پہلو کو وہ مذہبی عالموں کے حوالہ کردیتا ہے اور نفسیاتی پہلو پر غالباً اس کی نظر نہ تھی اس لئے اس کو ضرورت محسوس نہ ہوئی۔

دراصل اس کے سامنے مذہب کا کوئی واضح تصوّر ہی نہیں ہے۔ وہ صرف عیسائی مذہب کو دیکھتا ہے اور گناہ و کفارہ جیسے موضوع کو زیر بحث بناتا ہے۔ پھر اخلاقیات کو دینیات سے آزاد کرنے کے بعد عیسویت کے پاس کیا رہ جاتا ہے کہ جس پر کوئی مفید بحث ہوسکے۔

مذہب کے بارے میں کانٹ کا نظریہ

مذہب کے بارے میں اس کے خیالات درج ذیل ہیں۔

مذہب و ایمان کو عقل کی دسترس اور اس کی قلمرو سے دور رکھنا چاہیئے۔ مگر اسی لحاظ سے مذہب کی اخلاقی بنیاد مطلق ہونی چاہیئے۔ جو قابلِ اعتراض حسّی تجربہ وغیرہ سے ماخوذ نہ ہونی چاہیئے اس کو عقل خطاکار کے میل سے گندہ نہ کرنا چاہیئے۔ بلکہ اندرونی ذات کے بلاواسطہ ادراک اور وجدان سے اخذ کرنا چاہیئے..... ہمیں یہ ثابت کرنا چاہیئے کہ خالص عقل عملی بھی ہوسکتی یعنی بطور خود کسی تجربی شے کی مدد کے بغیر ارادے کو متعین کرسکتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاقی حس خلقی ہے اور تجربہ سے ماخوذ نہیں ہے۔ امر اخلاقی جس کی ہمیں مذہب کے بنیاد کے طور پر ضرورت ہے مطلق امر ہونا چاہیئے۔ [1]

کانٹی مذہب کی بنیاد اور اخلاقی معیار

چونکہ کانٹ کے نزدیک مذہب کی بنیاد عقل نظری کی منطق پر نہیں بلکہ حاسۂ اخلاقی کی عقل عملی پر ہونی چاہیئے اس لئے ہر مقدس کتاب اور وحی کو وہ اخلاقی

---

[1] حکایت فلسفہ ص۳۵۰

قدر و قیمت کے معیار سے دیکھتا ہے۔ ضابطۂ اخلاق کے لئے حکم اور معیار نہیں قرار دیتا ہے۔ نیز کلیسا اور اعتقادات نسل کی اخلاقی ترقی میں مدد کرنے ہی کی وجہ سے قدر و قیمت رکھتے ہیں۔

چنانچہ وہ کہتا ہے کہ۔

مسیح علیہ السّلام اخلاقی قانون کی پابندی کرنے کی راہ سے اتحاد پیدا کرنے کے لئے دنیا میں تشریف لائے تھے اور اسی کے لئے انھوں نے اپنی جان دی۔ مسیح خدا کی حکومت کو زمین کے قریب تر لائے تھے مگر ان کا مطلب غلط سمجھا گیا اور خدا کی حکومت کے بجائے پادریوں کی حکومت قائم ہوگئی۔ پھر لوگ بجائے اس کے کہ مذہب سے متحد و مربوط ہوتے وہ ہزاروں فرقوں میں بٹ گئے ...... آخر میں خرابی کی انتہا اُس وقت ہو جاتی ہے جب کلیسا ایک انقلابی حکومت کا آلۂ کار بن جاتا ہے اور جب اہل مذہب (جن کا کام یہ ہے کہ ایک پریشان اور مصیبت زدہ عالم کو ایمان اُمید اور محبت سے تشفی دیں اور رہبری کریں) سیاسی ظلم اور دینیاتی کج بحثی و گمراہی کا آلہ بن جاتے ہیں۔[1]

کانٹ کا خدا عقل محض کا نصب العین ہے

کانٹ خدا کو "عقل محض" کا نصب العین قرار دیتا ہے لیکن ان تمام دلیلوں کی تردید کرتا ہے جن کو فلسفیوں نے خدا کے وجود میں پیش کیا ہے۔[2]

وہ کہتا ہے کہ "جس شخص کے اندر اخلاقی قانون جاری و ساری ہے وہ بلا کسی دلیل ایک خدا پر ایمان لانے کے لئے مجبور ہے۔[3]

---

[1] حوالہ بالا ص۳۵۶ [2] مقدمہ تنقید عقل محض ص۷ [3] تاریخ فلسفہ جدید جلد دوم ص۱۰۳

الجواہر الخمسہ

جناب پروفیسر محمد مسعود احمد صاحب ایم اے

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، جلد سوم مطبوعہ لیڈن ۱۹۱۳ء (ص ۴۸۷-۴۸۰) میں شیخ محمد غوث گوالیاری (م ۹۷۰ھ/۱۵۶۲ء) کے حالات پر عبدالمقتدر صاحب کا تحقیقی مقالہ ہے۔ اس میں موصوف سے تسامحات ہوگئے ہیں۔ من جملہ اُن کے موصوف نے شیخ محمد غوث گوالیاری کی مشہور فارسی تصنیف "جواہر الخمسہ" کے متعلق تحریر فرمایا ہے کہ یہ اصل عربی میں تھی بعد میں خود مصنف نے ترمیم و اضافہ کے ساتھ اس کو فارسی میں پیش کیا۔ یہ بیان حقیقت پر مبنی نہیں۔ پیش نظر مقالہ میں یہ تحقیق کی گئی ہے کہ "جواہر الخمسہ" اصل فارسی میں تھی بعد میں شاہ وجیہہ الدین علوی گجراتی (م ۹۹۸ھ/۱۵۸۹ء) کے مرید شیخ صبغۃ اللہ البروجی (م ۱۰۱۵ھ/۱۶۰۶ء) نے اس کا عربی میں ترجمہ پیش کیا۔

شروع میں شیخ محمد غوث گوالیاری کے حالاتِ زندگی پر مختصر روشنی ڈالدی گئی ہے اور ساتھ ہی ان دیگر تسامحات کی اصلاح بھی ہوگئی ہے جو فاضل مقالہ نگار عبدالمقتدر صاحب سے ہوگئے ہیں۔

"مسعود"

شیخ محمد بن خطیر الدین شطاری المعروف بہ محمد غوث گوالیاریؒ کی ولادت ۹۰۶ھ/۱۵۰۰ء میں ہوئی آپ شیخ ظہور الملقب بہ حاجی حمید حضورؒ (م ۹۳۰ھ/۱۵۲۳ء) سے سلسلۂ شطاریہ میں بیعت تھے۔ تیرہ برس سات ماہ کوہ چنار اور اس کے نواح میں مصروف عبادت رہے اور سخت ریاضت کی[1] آپ اپنے ہمعصر متصوفہ میں ممتاز تھے۔ علماء و فضلاء اور شاہانِ وقت بھی آپ کے حلقہ بگوش رہے ہیں، چنانچہ

---

[1] محمد غوث گوالیاری: جواہر الخمسہ (فارسی، قلمی (گیارھویں صدی ہجری)

نصیرالدین محمد ہمایوں (م ۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء) آپ سے بے حد عقیدت و محبت رکھتا تھا۔ نورالدین جہانگیر (م ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷ء) لکھتا ہے:۔ "جنت آشیانی اُن سے نہایت درجے کا ربطِ خاطر اور انتہائی عقیدت رکھتے تھے"۔[۱]

پیٹر ہارڈی (Peter Hardy) نے تو یہ لکھا ہے کہ آپ شہنشاہ ہمایوں کے شیخ طریقت تھے۔

Shaikh Muhammad Ghawth was Humayun's spiritual Preceptor".[۲]

ترجمہ:۔ شیخ محمد غوث رح ہمایوں کے روحانی پیشوا تھے۔

ہمایوں کی ارادت و عقیدت کی کیفیت اس مکتوب سے بھی مترشح ہے جو موصوف نے اختلال سلطنت کے زمانہ میں اپنے شیخ طریقت محمد غوث گوالیاری رح کو بھیجا تھا۔

متذکرہ مکتوب کے آخر میں شاہ ہمایوں تحریر کرتے ہیں:۔

"سبحانہ اللہ! چہ گونہ سپاس و شکرگذاری تلقین باطن نشین آں رہنمائے حقیقی بتقدیم رساند کہ باکثرتِ اسباب پریشانی کہ بظاہر قالب زرہ پیچیدہ است در جمعیت و وحدت بر سویدائے قلب باندازہ یک ذرہ نقصوے راہ و فتورے نیافتہ" الخ[۳]

ترجمہ۔ سبحان اللہ! اس حقیقی رہنما کی دلنشین تلقین کا شکر کس طرح ادا کروں؟ باوجودیکہ اسباب پریشانی اس کثرت کے ساتھ ہیں کہ ظاہر جسم چاروں طرف سے جکڑ لیا ہے مگر سویدائے قلب کی جمعیت اور وحدت میں ایک ذرہ برابر نقصور اور فتور پیدا نہیں ہوا ہے"۔

---

[۱] نورالدین جہانگیر: تزک جہانگیری مطبوعہ لاہور ۱۹۶۰ء ص ۵۳۵۔

[۲] Wm. Theodre De Bary etc: Sources of Indian Tradition. New York, 1959. P. 436.

[۳] محمد غوثی: گلزار ابرار مترجمہ فضل احمد، ۱۳۲۶ھ، ص ۲۹۳۔

شیر شاہ سوری (م ۹۵۲ھ / ۱۵۴۵ء) کا زمانہ آیا تو اس نے بعض حاسدوں کے بہکانے پر شیخ محمد غوث گوالیاریؒ کو تکلیف پہونچائی۔ مجبوراً آپ گوالیار سے گجرات تشریف لے آئے۔ یہیں پر مشہور عالم شیخ وجیہ الدین علوی گجراتی (م ۹۹۸ھ / ۱۵۸۹ء) آپ سے بیعت ہوئے [۵۱] نورالدین جہانگیر لکھتا ہے۔

"شیخ وجیہ الدین کی ارادت وعقیدت سے خود شیخ محمد غوث رح کے بزرگ و برتر مرتبے کا پتہ چلتا ہے [۵۲]"

شیخ وجیہ الدین خود بھی فرمایا کرتے تھے :۔

"قبل از ملاقات شیخ، ہیچ خبر از خدا نداشتم۔ مرا کہ بخدا رسانید شیخ محمد غوث بود۔ رضی اللہ عنہ" [۵۳]

ترجمہ۔ شیخ کی ملاقات سے پہلے تو مجھے خدا کی بھی خبر نہ تھی جس نے مجھ کو خدا تک پہنچایا ہے وہ شیخ محمد غوث ہی ہیں۔ رضی اللہ عنہ

ولیم بیل (T. W. BEALE) کا یہ ریمارک بالکل صحیح ہے :۔

..... and so ceblrated was for the fulfil-ment of his blessings and Predictions, that even Pawerful Kings used to come and visit and Pay respects. [۵۴]

ترجمہ۔ آپ مستجاب الدعوات تھے۔ جو پیشین گوئی فرماتے تھے پوری ہوجاتی تھی اسی وجہ سے آپ کافی مشہور و معروف تھے۔ حتیٰ کہ اولوالعزم بادشاہ بھی آپکے دربار میں حاضر ہوکر آداب بجالاتے تھے

---

۵۱ عبد القادر بدایونی :۔ منتخب التواریخ۔ مطبوعہ کلکتہ، ۱۸۶۹ء، جلد سوم ص ۵-۴

۵۲ نورالدین جہانگیر: تزک جہانگیری۔ مطبوعہ لاہور، ۱۹۶۰ء، ص ۵۰۴

۵۳ ملفوظات شیخ وجیہ الدین گجراتی۔ قلمی۔ (گیارھویں صدی ہجری)

۵۴ T. W. Beale: Oriental Beagrajhical Dictionary Calcutta, 1881. P. 186

۹۶۶ھ/۱۵۵۸ء میں جب اکبر شکار کھیلتا ہوا گوالیار پہونچا تو آپ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ نے بڑی شفقت فرمائی۔ تبرکات عنایت فرمائے۔ چونکہ وہ ابھی نو عمر ہی تھا اس لئے آپ نے ترغیب و تحریص سے سلک ارادت میں منسلک کر لیا۔[۱] اسی سنہ میں جب شیخ محمد غوث گوالیاری اکبر آباد تشریف لے گئے تو گو ابتدا میں اکبر نے آپ کی تعظیم و توقیر کی مگر بعد میں کچھ بددل سا ہو گیا۔ خان خاناں بیرم خاں (م ۹۶۷ھ/۱۵۵۹ء) اور شیخ گدائی سے بھی کچھ ان بن ہو گئی۔ چناں چہ ناسازگاری حالات کی وجہ سے آپ واپس گوالیار تشریف لے آئے اور بیعت و ارشاد کا سلسلہ جاری رکھا۔[۲] ۹۷۰ھ/۱۵۶۲ء میں آپ کا وصال ہوا۔ مفتی غلام سرور لاہوری نے یہ قطعہ تاریخ وفات لکھا ہے:-

محمد غوث سید قطب عالم	چو در وصل خدا گردید موصول
بتاریخ وصالش گفت سرور	محمد متقی سلطان مقبول[۳]

۹۷۰ھ/۱۵۶۲ء

گوالیار میں شیخ محمد غوث رح کا مزار مبارک زیارت گاہِ خاص و عام ہے۔ مقبرہ شریف کی عمارت عہد اکبری کی شاندار یادگار ہے۔[۴]

صاحب گلزار ابرار (۱۰۲۲ھ/۱۶۱۳ء) محمد غوثی رح نے آپ کی ان تصانیف کا ذکر کیا ہے:-

(۱) جواہر خمسہ (۲) اوراد غوثیہ (۳) ضمائر (۴) بصائر (۵) بحر الحیات (۶) کلید مخزن (۷) کنز الوحدہ[۵]

متذکرہ بالا تصانیف میں جواہر خمسہ خاص شہرت رکھتی ہے۔ اس کے دیباچہ میں مصنف ممدوح نے جو کچھ لکھا ہے اس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اس کا سنہ تصنیف ۹۲۸ھ/۱۵۲۱ء ہے۔

---

[۱] معتمد خاں: اقبال نامہ بحوالہ دربار اکبری مطبوعہ لاہور، ۱۹۱۰ء، ص - ۷۷۸

[۲] عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ مطبوعہ کلکتہ، ۱۸۶۹ء، جلد دوم، ص - ۳۴-۵

[۳] مفتی غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء مطبوعہ لکھنؤ، ۱۸۷۳ء، جلد دوم ص - ۳۳۴

[۴] V. A. Smith: Akbar The Great Mughal, Oxford 1919 P. 435

[۵] محمد غوثی: گلزار ابرار، مترجم فضل احمد، ۱۳۲۶ھ، ص - ۲۹۴ - ۷۰۱

پھر جب مصنف گجرات تشریف لے گئے تو وہاں ۹۵۶ھ / ۱۵۴۹ء میں اس میں ترمیم و اضافہ کیا۔[1]

"جواہر خمسہ" میں جیسا کہ نام سے ہی ظاہر ہے یہ پانچ جواہر ہیں:۔

جوہر اوّل ۔ در عبادت عابداں و طریق آں

جوہر دوم ۔ در زہد زاہداں و طریق آں

جوہر سوم ۔ در دعوت داعیاں و طریق آں

جوہر چہارم ۔ در اذکار و اشغال مشرب شطّار و طریق آں

جوہر پنجم ۔ در بیان وحدۃ الحق و عمل محققاں و طریق آں[2]

"جواہر خمسہ" اصل فارسی میں ہے لیکن انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے مقالہ نگار عبد المقتدر، شیخ محمد غوث گوالیاری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"He was the auther of several sufi works the most Popular of which is Djawahir-i-Khamsa in Arabic, which he Completed in 956 (1549) and which he subsequently rendered into Persian with additional inprovements.[3]

ترجمہ:۔ علم تصوّف میں آپکی بہت سی تصانیف ہیں "جواہر خمسہ" کو سب سے زیادہ شہرت حاصل ہوئی جو عربی میں لکھی گئی ہے۔ ۹۵۶ھ / ۱۵۴۹ء میں آپ نے اس کو مکمل فرمایا۔

---

[1] محمد غوث گوالیاری: جواہر خمسہ (اردو) مترجمہ مرزا محمد بیگ دہلوی مطبوعہ دہلی ۱۳۲۵ھ ص ۹-۱۰

[2] محمد غوث گوالیاری: جواہر الخمسہ (فارسی) مرقومہ محمد واصل بیگ قادری ۱۱۶۳ھ (قلمی) انڈیا آفس لائبریری۔ لندن۔

[3] M.TH. Houtsma etc. Encyclopaedia of Islam Vol III, PT. 2, Leyden, 1913, P. 688.

بعدازاں ترمیم و اضافہ کے ساتھ موصوف نے اس کو فارسی میں منتقل کیا۔

"جواہر خمسہ" کے ایک فارسی قلمی نسخہ ۱۱۷۳ھ/۱۷۵۹ء کا تعارف کراتے ہوئے ایتھے (Ethe) بھی یہی لکھتا ہے:۔

"The Persian version of the Parge - dogmatical work on sufism in Arabic By Shaikh Muhammad Ghauth [1]

ترجمہ۔ شیخ محمد غوث نے عربی میں علم تصوف سے متعلق جو ضخیم کتاب لکھی تھی یہ اسی کا فارسی ترجمہ ہے۔"

شیخ محمد غوث گوالیاری کے حالات کے ذیل میں اسٹوری (Storey) بھی اسی خیال کا اظہار کرتا ہے:۔

..."authar of the Arabic sufi work al-Jawahir al-Khamsa." [2]

ترجمہ:۔ آپ علم تصوف میں ایک عربی تصنیف "الجواہر الخمسہ" کے مصنف ہیں۔

اسٹوری (Storey) نے اپنے بیان کی تائید میں بروکلمن (Brochelmann) کا حوالہ دیا ہے جس نے "جواہر خمسہ" کو عربی الاصل لکھا ہے۔ انڈیا آفس لائبریری۔ لندن کے عربی کیٹلاگ میں لوتھ (Loth) نے بھی "جواہر خمسہ" کو عربی الاصل لکھا ہے[3] لیکن جواہر خمسہ"

---

[1] Hermann Ethe: Catalague of the Persian Manuscripts in the Library of the India office, London vol. I, 1903, P. 1042

[2] C. A. Storey: The Persian Literature vol I, Part II London, 1953, P. 834

[3] Dr. Zubaid Ahmad: Contribution of India to Arabic Literature, Allahabad, 1945, P. 80.

کے فارسی قلمی نسخوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصل فارسی ہی میں تھی تصنیف کے وقت (۹۲۸ھ / ۱۵۲۲ء) بھی اور ترمیم و اضافہ کے وقت (۹۵۶ھ / ۱۵۴۹ء) بھی۔ ہمعصر تذکرہ نگاروں سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے۔

اسلامیہ کالج پشاور کی لائبریری میں "جواہر خمسہ" کا ایک فارسی قلمی نسخہ ہے (۱۰۶۲) جو اندازاً گیارہویں صدی ہجری سے متعلق ہے۔ خطِ نسخ میں لکھا گیا ہے۔ تقطیع ۲ × ۳۔ صفحات ۲۸۹۔ ابو المعارف عنایت اللہ نے خطِ نستعلیق میں اس پر جابجا حواشی بھی لکھے ہیں۔ اس کے تتمہ میں یہ عبارت ملتی ہے:-

"تمت ہذا الکتاب المسمی بالجواہر الخمسہ من مصنفات حضرت المرشدین، برہان المحققین محب العارفین، قدوۃ الواصلین، کعبۃ العاشقین، غوث الاسلام والمسلمین شیخ محمد الملقب من اللہ بغوث قدس اللہ تعالیٰ سرہٗ" [1]

اگر "جواہر خمسہ" معرب ہوتی تو یہاں اس کی صراحت ضرور کی جاتی۔ انڈیا آفس لائبریری لندن میں "جواہر خمسہ" کا جو عربی نسخہ ہے اس میں مترجم نے شیخ محمد غوث گوالیاری کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے:-

"آپ شیخ وجیہہ الدین کے شیخ طریقت ہیں جن کا میں مرید ہوں" [2]

لوتھ (Loth) کا یہ کہنا ہے کہ یہ الفاظ مترجم کے نہیں بلکہ کاتب کے ہیں۔ یہ صحیح نہیں کیونکہ برلن لائبریری میں "جواہر خمسہ" جو عربی نسخہ ہے اس میں بھی یہی الفاظ ملتے ہیں [3]۔ ظاہر ہے کہ یہ الفاظ ناقل کے نہیں بلکہ مترجم ہی کے ہوسکتے ہیں۔

انگلستان میں "جواہر خمسہ" کے کئی فارسی قلمی نسخے ہیں۔ مثلاً انڈیا آفس لائبریری۔ لندن

---

[1] محمد غوث گوالیاری: جواہر الخمسہ (فارسی، قلمی، (گیارھویں صدی ہجری) پشاور

[2،3] Dr. Zubaid Ahmad: Contribution of India to Arabic Literature, Allahabad, 1945, P. 80

میں تین نسخے ہیں۔ ۱۸۷۵ء، ۱۸۷۶ء و ۳۰۶۷ء ان کے علاوہ دو ناقص نسخے ہیں ۳۰۶۸ء و ۳۰۶۹ء۔ کالج آف فورٹ ولیم میں بھی ایک نسخہ ہے ۲۱۲۴ء۔ ان تمام نسخوں میں مترجم کا نام نہیں۔ ان کے برعکس جو عربی نسخے ہیں اُن میں صراحت کی گئی ہے۔ اس لئے عربی نسخوں کو باعتبار اصل شیخ محمد غوث گوالیاریؒ کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ "جواہر خمسہ" اول و آخر فارسی ہی میں تھی۔

۱۳۲۵ھ / ۱۹۰۷ء میں مطبع مجتبائی۔ دہلی سے "جواہر خمسہ" کا اردو ایڈیشن شائع ہوا تھا۔ مرزا محمد بیگ دہلوی اس کے مترجم ہیں۔ ترجمہ کے وقت مترجم کے سامنے قدیم فارسی نسخے تھے جن میں سے ایک شیخ محمد غوث گوالیاریؒ کے قریبی عہد کا تھا (۱۰۳۰ھ / ۱۶۲۰ء) اس ایڈیشن میں مترجم نے جو "جواہر خمسہ" کا اصل دیباچہ نقل کیا ہے وہ فارسی ہی میں ہے اور اس میں کہیں اشارہ تک نہیں ملتا کہ "جواہر خمسہ" پہلے عربی میں تصنیف کی گئی اور اس کے بعد خود مصنف نے اس کو فارسی میں پیش کیا۔ ایک مفید اقتباس نقل کیا جاتا ہے:۔

..... بعد ازاں در کوہستان قلعہ چنار رفتہ سیزدہ سال و چند ماہ در خلوت بود۔ آنچہ فرمودہ بودند بہ آں عمل نمودہ حال گزشتہ را نوشتہ جمع ساختہ بعد از چند سال کہ آں حضرت ہمائے صفت پایہ برسر ایں فقیر انداختند تمامی را بعرض رسانید۔ خوش حال شدند۔ دعا کردند و پیراہنے خاصۂ خود را اعطا فرمودند کہ بشارت القاہ علی وجہہ فارتد بصیرا یافت۔ ایں کتاب را مسمی بہ "جواہر خمسہ" است بدست آں حضرت داد۔ ہر پنج جوہر بنظر کیمیا اثر مشرف شد۔ فرمودند کہ کار خود را آخر کردی؟ و خلق را ہدایت و افزاید الآباد حجۃ اولیاء اللہ خواہد بود۔ ہیچ ولی نباشد کہ بریں اسرار مطلع نگردد و دراں وقت عمر ایں درویش بست و دو سال بود۔ بعد از چند سال از زور قضا و قدر بہ ولایت گجرات رسید۔ اکثر محبان و مخلصان مستفیض و مستفید گشتند۔ و ایں نامہ را تعویذ دل و جان ساختند۔ بعض اصحاب بعرض رسانیدند کہ بعض از مواقع

ایں کتاب تعلق بہ سماع دارد و آں را تصریح فرمایند و ترتیب دہند۔ تا ہیچ کس در مغالطہ نیفتد۔ بنا بر ارادت محبانِ صادق و یارانِ مخلص بعض جواہر تقدیم و تاخیر یافت و در بعض محل در الفاظ ہم ربط دادہ شد۔ دریں حال کہ عمر ایں درویش پنجاہ سال بود۔ وکان ذٰلک فی ستۃ وخمسین وتسعمائۃ۔ ہر جا کہ نسخۂ قدیم باشد بہ ایں مقابلہ سازند۔ ایں کتاب مشتمل بر پنج جوہر است۔ وباللہ التوفیق والاستعانۃ [1]

تلخیص ۔۔۔۔" اس کے بعد کوہستان قلعہ چنار میں تیرہ سال اور چند ماہ خلوت میں گذارے۔ حضرت شیخ (حاجی حمید حضور) نے جو فرمایا تھا اس پر عمل کیا اور جو کچھ گذرتا گیا اس کو قلمبند کرتا گیا۔ جب حضرت شیخ سے ملاقات ہوئی تو اس کتاب کو جس کا نام "جواہر خمسہ" ہے پیش کیا۔ بہت خوش ہوئے اور پانچوں جوہر ملاحظہ فرمائے۔ اس وقت فقیر کی عمر ۲۲ سال تھی۔ چند سال بعد جب ولایت گجرات جانا ہوا تو وہاں بعض احباب نے عرض کیا کہ اس کتاب کے بعض مقامات سماع سے تعلق رکھتے ہیں ان کی صراحت کردی جائے تو بہتر ہے تاکہ کسی کو مغالطہ نہ ہو۔ چناں چہ بعض جواہر کو مقدم و مؤخر کردیا گیا۔ اور الفاظ میں ربط بھی پیدا کردیا گیا۔ اس وقت اس درویش کی عمر ۵۰ سال ہے اور یہ کام ۹۵۶ھ میں انجام پذیر ہوا۔"

محولہ بالا اقتباس میں یہ الفاظ قابلِ توجہ ہیں:۔

"و در بعض محل در الفاظ ہم ربط دادہ شد"

اس سے صاف ظاہر ہے کہ "جواہر خمسہ" کا پہلا مسودہ (۹۲۸ھ / ۱۵۲۱ء) بھی فارسی میں تھا اور دوسرا مسودہ (۹۵۶ھ / ۱۵۴۹ء) اسی کی ترمیم یافتہ صورت ہے۔

شیخ وجیہ الدین علوی گجراتی (م ۹۹۸ھ / ۱۵۸۹ء) کے تلمیذ رشید محمد غوثی شطاری جن کو

---

[1] محمد غوث گوالیاری: جواہر خمسہ ترجمہ مرزا محمد بیگ دہلوی۔ مطبوعہ دہلی ۱۳۲۵ھ / ۱۹۰۷ء۔ ص ۔ ۹ ۔ ۱۰۔

غالباً شیخ محمد غوث گوالیاری (م ۹۷۰ھ / ۱۵۶۲ء) سے شرف بیعت بھی حاصل تھا۔[۱] گل زار ابرار (۱۰۲۲ھ / ۱۶۱۳ء) کے نام سے مشائخ طریقت کے حالات میں ایک کتاب لکھی تھی۔ مؤلف موصوف نے جہاں شیخ محمد غوث گوالیاری کے حالات لکھے ہیں وہاں نموتاً "جواہر خمسہ" کی مناجات کے چند فقرے بھی لکھے ہیں۔ جو پانچویں جوہر کے آخر میں ہے۔ یہ بھی فارسی ہی میں ہے۔ مؤلف نے اس کا مطلق ذکر نہیں کیا کہ "جواہر خمسہ" پہلے عربی میں تھی اور بعد میں فارسی میں پیش کی گئی۔ اس مناجات کے اندازِ بیان اور اسلوبِ نگارش سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ ترجمہ نہیں بلکہ اصل ہے، ملاحظہ فرمائیں۔

احدا! توحید صرف و مامن الہ الا اللہ را بصورت ما و من بما منماکہ تجلیات
صفات تست ایں ہمہ نشو و نمار۔

صمدا! انچہ از غفلت بر سر ما گزشت ہشیاری بگیر ہم از خود عذر ہم الغافلون
بپذیر و بتائید ولاتکن من الغافلین دست گیر

علیما! ہشیاری واذکر ربک اذانسیت را بفراموشی نسوا اللہ فانسٰہم انفسہم
مبدل ساز۔

قدیرا! انچہ در نہاد ما نہادۂ ازاں اندیشۂ ما باز دار وانچہ در استعداد ماست
کہ فلا تعلم نفس ما اخفی لہم من قرۃ اعین بے مشقت پیش آر۔ بیت
ز لطف انچہ مطلوب است و مقصود
مہیا کن بوجہ احسنش زود[۲]

اسلامیہ کالج پشاور میں "جواہر خمسہ" کا جو قلمی نسخہ ہے اس میں بھی یہ مناجات موجود ہے۔ خاتمہ پر یہ رباعی ہے۔

یارب اثرے بخش مناجات مرا   از لطف روا کن ہمہ حاجات مرا

۱۔ خلیق نظامی۔ حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی، مطبوعہ دہلی۔ ص ۱۵۰۔

۲۔ محمد غوثی: گل زار ابرار، ترجمہ فضل احمد مطبوعہ ۱۳۲۶ھ۔ ص ۲۹۸۔

قائم بصفات خویشتن ذات مرا — می دار بذاتِ خود صفاتم قائم

بحقِ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ[1]

مذکورہ بالا حقائق سے یہ واضح ہو گیا کہ "جواہر خمسہ" فارسی ہی میں تھی۔ اب سوال یہ رہ گیا ہے کہ اس کو عربی میں کس نے منتقل کیا۔ اس کے لئے ہم ابجد العلوم کی طرف رجوع کرتے ہیں:۔ نواب صدیق حسن خان۔ شیخ وجیہ الدین گجراتی (م ۹۹۸ھ / ۱۵۸۹ء) کے تلمیذ رشید سید صبغۃ اللہ البروجی (م ۱۰۱۵ھ / ۱۶۰۶ء) کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"اخذ العلوم عن الشیخ وجیہ الدین الکجراتی واشتغل بالتدریس والارشاد برھتہ۔ ثم رحل الی مکۃ والمدینہ وغیرھما۔ وعاد الی بروج۔ ثم ارتحل الی مالوہ واقام فی احمد نگر من بلاد الدکن عند سلطانھا برھان الملک ثم سافر الی الحرمین الشریفین و دخل بیجاپور فخدمہ السلطان ابراھیم وھیأ لہ اسباب السفر، فدخل المدینہ وسکن بجبل اُحد۔ وعرّب "الجواھر الخمسۃ" وحرّر علیہ تلمیذہ الشیخ احمد الشناوی حاشیۃ۔ وذکر الشیخ محمد عقیلۃ المکی۔ ترجمۃ الحسنۃ فی کتابہ "لسان الزمان"..... توفی بالمدینۃ ۱۰۱۵ الھجریہ وقبرہ بھا"[2]

ترجمہ: شیخ وجیہ الدین گجراتی سے علوم متداولہ حاصل کئے (اس کے بعد) کچھ عرصہ تک درس و تدریس و بیعت و ارشاد میں مشغول رہے۔ مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ بھی تشریف لے گئے اس کے علاوہ اور مقامات کی بھی زیارت کی۔ پھر واپس بھڑوچ تشریف لے آئے۔ مالوہ بھی تشریف لے گئے اور بلاد دکن میں احمد نگر کے بادشاہ برہان الملک کے ہاں قیام کیا۔ حرمین شریفین کا دوبارہ سفر کیا اثنائے سفر میں جب بیجاپور تشریف لائے تو سلطان ابراہیم نے

---

[1] محمد غوث گوالیاری۔ جواہر خمسہ قلمی (گیارھویں صدی ہجری) پشاور

[2] نواب صدیق حسن خان۔ ابجد العلوم جزو ثالث رحیق المختوم۔ مطبوعہ بھوپال ۱۲۹۵ھ ص ۸۹۸-۸۹۹

آپ کی خدمت کی اور اسباب سفر مہیا کیا۔ (چناں چہ آپ اس سفر پر روانہ ہوئے اندر بالآخر) مدینہ منورہ میں داخل ہو گئے۔ جبل احد کے پاس سکونت اختیار کی۔ موصوف نے "جواہر خمسہ" کو فارسی سے عربی میں منتقل کیا۔ آپ کے تلمیذ شیخ احمد شناوی نے اس پر حاشیہ بھی تحریر فرمایا۔ شیخ محمد عقیلۃ مکی نے اپنی کتاب "لسان الزمان" میں تعریف کی ہے ...... ۱۰۱۵ھ میں مدینہ منورہ میں آپ کا انتقال ہوا۔ قبر شریف بھی وہیں ہے"

غلام علی آزاد بلگرامی نے بھی یہی لکھا ہے کہ سید صبغۃ اللہ (م۔ ۱۰۱۵ھ/۱۶۰۶ء) "جواہر الخمسہ" کے معرب ہیں[1] امام الدین محمد عارف العثمانی المعروف ابو النبی شطاری (م۔ مابعد ۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱ء) نے "جواہر خمسہ" کی عربی میں شرح بھی لکھی تھی[2]

ان حقائق و شواہد کے پیش نظر اب کہا جا سکتا ہے کہ نہ تو فاضل مقالہ نگار عبد المقتدر کا یہ بیان صحیح ہے کہ شیخ محمد غوث گوالیاری نے "جواہر خمسہ" کو پہلے عربی میں لکھا اور بعد میں فارسی میں منتقل کیا اور نہ بعض مستشرقین کا یہ بیان صحیح ہے کہ شیخ محمد غوث گوالیاری نے "جواہر خمسہ" کو عربی میں تصنیف کیا تھا بعد میں اس کا فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ شیخ محمد غوث گوالیاری نے ۹۲۸ھ/۱۵۲۱ء میں "جواہر خمسہ" کو فارسی میں لکھا۔ گجرات آنے کے بعد احباب کی فرمائش سے ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء میں قدیم نسخہ ہی میں ترمیم و اضافہ کیا۔ پھر سید صبغۃ اللہ البروجی (م۔ ۱۰۱۵ھ/۱۶۰۶ء) نے اس نسخہ کو عربی میں منتقل کیا۔

---

[1] غلام علی آزاد بلگرامی: سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان بحوالہ Dr. Zubaid Ahmad: Contribution of India to Arabic Literature Allahabad, 1945 P. 80

[2] Abid. P. 363

دسویں قسط

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدارؔ۔ رضا لائبریری رام پور

سہ ماہی تذکرۃ الشعراء کے جو پرچے، یا جن پرچوں کے حوالے مجھے مل سکے، وہ یہ ہیں۔

تذکرۃ الشعراء، جزو اوّل (جولائی ۱۹۱۴ء)

تذکرہ:۔ ثاقبؔ بدایونی۔

حیات بخش رساؔ

رساؔ کے علاوہ اور بھی بعض اُن شاعروں کا نام جن کا حال ہی میں انتقال ہوا ہے!

احسانؔ رام پوری، احسانؔ شاہجہانپوری، ہجرتؔ شاہجہانپوری، رئیسؔ اکبرآبادی، کیفؔ عظمت اللہ برقؔ

انتخاب:۔ دیوانِ اسیرؔ لکھنوی } شاگردانِ مصحفی
دیوانِ تنہاؔ
دیوانِ شہیدیؔ

غزلیات شعرائے موجودہ: غزل تازہ حسرتؔ موہانی

تنقید رسائل کتب:۔

رسالہ معلومات لکھنؤ:۔ "اردو زبان کے اس وقت جتنے رسالے نکلتے ہیں اُن میں سے کوئی مفید دلچسپ اور ضروری معلومات بہم پہونچانے کے لحاظ سے لکھنؤ کے جدید ماہوار رسالہ معلومات کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ مسٹر عبدالولی بی اے علیگ نے جو اس رسالہ کے ایڈیٹر ہیں علمی اور اقتصادی

مضامین کو جس خوبی اور صفائی کے ساتھ آسان اور سُلجھی ہوئی زبان میں ادا کیا ہو وہ انھیں کا حصہ ہے۔

قیمت سالانہ ۵ر

سفینۂ نوح۔ نوح ناروی کا پہلا اردو دیوان ۲؏ر

اشتہار "سدیشی اسٹورس رسلگنج علی گڈھ، سید فضل الحسن حسرت موہانی منیجر

تذکرۃ الشعراء جزو دوم (اکتوبر ۱۹۱۴ء)

تذکرہ: محمد امان نثار دہلوی

بقاء اللہ خاں بقا

مرزا محمد تقی بیگ مائل دہلوی

انتخاب:

دیوان محمود لکھنوی، عیش، آتش و غافل شاگردان مصحفی

غزلیات: حسرت و امیر بدایونی

ادب الکاتب والشاعر: از علی حیدر طباطبائی۔

تنقید رسائل و کتب: کشمیر جنت نظیر یعنی ایک نئے انداز کا سفر نامہ، مصنفہ محمد ظریف ایم، اے

امپریل رکارڈ آفس کلکتہ قیمت ۸ر

جزو سوم، جنوری ۱۹۱۵ء

غزلگوئی اور اس کے شرائط۔ از امداد امام اثر

انتخاب دیوان مومن و حسرت موہانی

فہرست کتب موجودہ مطبع فیض عام علی گڈھ

شبلی، حالی اور سجاد حسین کی وفات پر نوٹ۔

جزو چہارم، اپریل ۱۹۱۵ء

تذکرہ شبلی نعمانی

انتخاب دیوان مومن و نسیم و تسلیم

جز و پنجم، جولائی ۱۹۱۵ء

تذکرۂ حالی و سجاد حسین و ثاقب اکبر آبادی و مست بنارسی

انتخاب دیوان رشکی، حالی و بدر و بے نظیر و مست و مضطر خیر آبادی

———— اس کے بعد ممکن ہے کوئی پرچہ نکلا ہو لیکن غالباً ۱۹۱۹ء سے پہلے پھر یہ نوبت آنہ سکی۔

ستمبر ۱۹۱۹ کے الناظر (لکھنؤ) میں یہ اشتہار چھپا ہے "تذکرۃ الشعراء" جولائی ۱۹۱۹ء سے پھر جاری ہو رہا ہے مگر مجھے ۱۹۲۰-۱۹۱۹ء کا کوئی شمارہ نہیں ملا۔

اُردوئے معلیٰ کا تیسرا دور ۱۹۲۵ء سے شروع ہوتا ہے:۔

۱۹۲۵ء (جلد ۱۶) اردوئے معلیٰ

جنوری و فروری:۔ صوبجات متحدہ آگرہ و اودھ کی مسلم میونسپلٹیاں۔

اربابِ سخن: دیباچہ: تفصیلی رپورٹ (باب اول: متروکات سخن)

باب دوم: معائبِ سخن۔ باب سوم محاسن سخن باب چہارم۔ نوادراتِ سخن۔ باب پنجم۔ اصلاح سخن۔ پہلا باب۔

انتخابِ دیوان شاہ حاتم (تنقید رسائل: رسالہ نشتر احمد آباد۔ اڈیٹر علی خاں نشتر)۔

مارچ:۔ اربابِ سخن وفا رام رامپوری (۱۸۶۹ء تا ۱۹۱۶ء)

نکاتِ سخن کا پہلا باب۔ متروکات سخن جاری۔

انتخاب دیوان۔ رنگین و نثار شاگردانِ حاتم۔

شجرۂ طیبہ سلسلہ چشتیہ صابریہ رزاقیہ

اپریل: ارباب سخن: گستاخ رامپوری (۱۸۶۶ء تا ۱۹۱۴ء

متروکات سخن، جاری

ملفوظ رزاقی۔ از حضرت عبدالباری فرنگی محلی۔

تنقید رسائل وکتب کی ذیل میں
روحانیت گورکھپور، زیر ادارت آزاد سبحانی۔
مرزا غالب کی شاعری۔ از مرزا محمد عسکری بی اے
مئی وجون:۔ نکاتِ سخن کا سلسلہ متروکاتِ سخن جاری
ملفوظِ رزاقی، جاری
انتخاب دیوان میر محمدی۔ بیدار۔ میر عبدالحیٔ تاباں، ماہر
جولائی: تخیل کے کرشمے (حسرت کی ایک نظم)
نکاتِ سخن جاری
ملفوظِ رزاقی۔ جاری
انتخاب دیوانِ معروف۔ نواب محمد یار خاں۔ امیر۔ احمد یار خاں افسر۔
اگست وستمبر:۔ جلسۂ تحفظ آثار متبرکہ حجاز منعقدہ لکھنؤ۔ بتاریخ ۲۵ ستمبر ۱۹۲۵ء میں حسرت موہانی کا خطبۂ صدارت
ملفوظ رزاقی: جاری
تنقید رسائل وکتب:۔ شرر کی تصانیف "ثانی اثنین" "ذی النورین" "ابوالحسنین" اور ناول مینا بازار
تاریخ دریاباد از برج بھوکھن لال محب۔ خطوط سر سید مرتبہ راس مسعود۔
لیتھوگرافی۔ از وحید الدین نظامی۔ دیوان غالب مع شرح۔ مرتبہ نظامی۔ قاموس المشاہیر مرتبہ نظامی۔ معارف النغمات حصہ ۲۔ از ٹھاکر نواب علی خاں
شعر الہند، حصہ ۱، عبدالسلام ندوی۔ چھ چھ خون، ناول از اکبر علی
گل رعنا، عبدالحیٔ۔ جاپان از راس مسعود مترجمہ عنایت اللہ۔ آپ بیتی از نظیر حسین فاروقی
ذکری از مولانا آزاد۔ بشریٰ از مولانا سلیمان۔

اکتوبر۔ نومبر۔ دسمبر:۔ آل انڈیا خلافت کانفرنس، کانپور کا حسرت موہانی کا استقبالیہ خطبۂ صدارت

تنقید رسائل وکتب:۔

قیل وقال۔ از محمد فاروق دیوانہ گورکھپوری۔ ایم۔ ایس سی (علیگ) مذہب اور فلسفہ پر

شاہانِ مالوہ۔ از امیر احمد علوی۔

روحِ تنقید از ابوالحسنات سید غلام محی الدین قادری بی اے۔

نشاطِ روح۔ از اصغر گونڈوی

۱۹۲۶ء (جلد ۱۷)

جنوری وفروری:۔ حضرت مولانا عبدالباریؒ (۱۲۹۵ھ تا ۱۳۴۴ھ)

نکاتِ سخن، جاری

تنقید رسائل وکتب:۔

یادگارِ انیس، مولفہ امیر احمد علوی

باطل شکن، از شاہ جعفر پھلواری ابن شاہ سلیمان پھلواری

رحمتِ باری۔ سوانح عبدالباریؒ۔ مولفہ شہید انصاری زیر ترتیب۔

مارچ:۔ ذبیح چھپراموی۔ خود نوشت

چکبست کا فروری ۱۹۲۶ء میں انتقال ہوگیا۔ مختصر تعزیتی نوٹ۔

نکاتِ سخن جاری۔

انتخاب دیوانِ بقا، بیتاب برادرِ رنگین، طالب رام پوری، عشرت بریلوی

اپریل، مئی، جون:۔

چکبست لکھنوی (۱۸۸۲ء تا ۱۹۲۶ء) [زمانۂ طالب علمی ہی میں آپ نے ادبی اور اصلاحی مضامین...... خراج تحسین وصول کرنے لگے تھے۔ اس زمانے میں آپکی شہرت ایک نثر نگار ہی کی حیثیت سے زیادہ تھی۔ نظم نگار کی حیثیت سے دنیائے ادب نے آپکو ۱۹۱۱ء و ۱۹۱۲ء کے

بعد سے پہچانا۔ جبکہ آپ کی مشہور نظمیں "گائے" اور "رامائن" کا ایک سین شائع ہوئیں۔]

(اقتباس)

پہلی آل انڈیا کمیونسٹ کانفرنس کانپور میں حسرت موہانی کا استقبالیہ خطبہ [بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ کمیونزم اور خونریزی و فساد لازم و ملزوم ہیں حالانکہ اس کی حقیقت اس کے سوا کچھ بھی نہیں کہ ہم لوگ عدم تشدد کو صرف ضرورت و مصلحت کی بنا پر جائز سمجھتے ہیں اور مہاتما گاندھی کی طرح اس کو ہر حالت میں بطور اصول لازم نہیں قرار دیتے۔ نیز بعض احمق یا شریر لوگ یہ کہتے پھرتے ہیں کہ کمیونزم اور "جو تیرا سو میرا" دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں جائداد اور ملکیت کی دو قسمیں مقرر ہیں: ایک ذاتی جس کو انگریزی میں پرسنل کہتے ہیں۔ مثلاً گھڑی۔ چھتری۔ لوٹا۔ بستر۔ کپڑے۔ مکان وغیرہ۔ دوسری شخصی۔ جس کو انگریزی میں پرائیوٹ کہتے ہیں۔ مثلاً زمین کارخانے وغیرہ۔ اور کمیونسٹ اصول کا عمل ذاتی جائداد پر نہیں صرف شخصی پر ہوتا ہے۔

"زمین بھی ہوا اور پانی کی طرح عطیۂ الٰہی ہے۔ جس پر کسی کی ملکیت نہیں مقرر نہیں ہو سکتی البتہ اس کو انسان حسب ضرورت اپنے فائدے کے لئے استعمال کر سکتا ہے اور اس باب میں بدنظمی کو روکنے اور اپنی آزادی و آرام کے قائم کرنے کی غرض سے ہر مقام کے لوگ اپنے کل معاملات کا انتظام جمہوری اصولوں پر خود کر سکتے ہیں۔ اسی کا نام سوویٹ گورنمنٹ ہے۔

"ہماری پارٹی کا تفصیلی لائحہ عمل جو سوویٹ کانسٹی ٹیوشن سے ملتا جلتا ہوا ہے۔ ہماری اس پہلی کانفرنس میں پیش ہو کر پاس ہوگا۔ ہمارے اغراض و مقاصد یہ ہیں کہ:۔

(۱) ہندستان میں سوراج یعنی آزادی کامل کا کل جائز ذریعوں سے قائم کرنا۔

(۲) سوراج قائم ہونے پر یہ دیکھنا کہ اُس سوراج کی ہیئت سوویٹ ری پبلک کی ہو۔ جہاں کمیونزم کے کل اصولوں پر عمل کیا جائے۔

(۳) سوراج کے قائم ہونے تک کاشتکاران اور مزدوروں کی فلاح اور آزادی کی ہر ممکن کوشش کرنا اور اس ضمن میں ہندوستان کی ہر سیاسی جماعت کے ساتھ اس حد تک ـــ

اشتراک عمل کو جائز رکھنا جس حد تک وہ جماعت ہمارے مذکورہ بالا اغراض کی تائید کرے۔

(۴) کمیونزم کے اصولوں کی اشاعت کا سامان کرنا اور جمہور کو اپنا ہمخیال بنانا تاکہ سوراج کے قیام کے ساتھ فوراً اُن پر عمل ہو سکے۔

"اس موقع پر یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ کم از کم فی الحال ہماری جماعت کا دائرۂ عمل صرف ہندوستان تک محدود ہے، دیگر ممالک کی جماعتوں سے ہمارا تعلق صرف ہمدردی و ہمخیالی کا ہے۔ اس راہ میں ہم اُن سب کے عموماً اور تیسری انٹرنیشنل کے خصوصاً ہمعصر ضرور ہیں۔ ماتحت نہیں۔ نہ ہم اُن کو کوئی عملی مدد دیتے ہیں اور نہ وہ ہماری کوئی مالی اعانت کرتے ہیں

"بعض بد باطن لوگ کمیونزم پر یہ بے جا تہمت لگاتے ہیں کہ وہ لازمی طور پر مذہب کی دشمن ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم لوگ مذہب کے معاملے میں انتہا درجہ کی رواداری کو مناسب سمجھتے ہیں، جو شخص ہمارے اصولوں کو مانے وہ ہمارے فرقے میں داخل ہو خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان، عیسائی ہوں یا بودھ، مذہبی شخص ہو یا لامذہب۔ بالفاظ دیگر ہم ہر مذہب کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک لامذہبی بھی ایک مذہب ہے"

ہمارے بعض مسلمان لیڈر بلا وجہ کمیونزم کو اسلام کے خلاف بتاتے ہیں، حالانکہ حقیقت حال بالکل مختلف ہے۔ مثلاً سرمایہ داری کے خلاف تو اسلام کا فیصلہ شاید کمیونسٹ عقیدے سے بھی زیادہ سخت ہو اور فریضۂ زکوٰۃ کا منشا بھی زیادہ تر یہی ہے کہ خلق خدا میں جب تک ایک بھی بھوکا رہے اس وقت تک مالداروں کو عیش کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ قرآن میں نماز کے بعد سب سے زیادہ زور زکوٰۃ ہی پر دیا گیا ہے اور خلیفۂ اول نے ادائے زکوٰۃ سے انکار کرنے والوں کے خلاف جہاد کا حکم دیا تھا.... علاوہ بریں سود کے قطعی حرام ہونے کا بھی یہی سبب ہے کہ سود خوار صرف اپنے سرمائے سے بغیر محنت کے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور یہ بات اصولِ اسلام کے اسی طرح منافی ہے جس

طرح اصولِ کمیونزم کے خلاف "

کمیونزم پالٹکس کی آخرترین اور بہترین شکل ہے اور اسی لئے اگر ہمیں اپنے فرسودہ پروگرام کو ترک کرکے کوئی نئی راہِ عمل اختیار کرنا ہے تو اسی کو کیوں نہ کریں جو بہترین اور آخرترین ہے۔ (اقتباسات)

جولائی تا دسمبر۔

اربابِ سخن، نکاتِ سخن و انتخابِ سخن [تعارفی نوٹ]

متروکاتِ سخن [آخری قسط]

حالاتِ حسرت مع تصویرِ حسرت [یہ عنوان ٹائیٹل پر موجود ہے مگر میرے پیشِ نظر جو شمارہ ہے اس میں اس قسم کی کوئی چیز موجود نہیں اس کی جگہ پر شاہ حاتم کے دیوان زادہ کا انتخاب موجود ہے]

دیوانِ حسرت، حصۂ دہم [یہ بھی ٹائیٹل کے خبرنامے کے برخلاف اندر موجود نہیں ہے]

تنقید رسائل و کتب :-

رسالہ نشتر احمد آباد :

"سرپنچ افغاناں جناب عیسیٰ خاں صاحب نشتر نے احمد آباد سے اس ادبی، اخلاقی مذہبی رسالے جاری کرکے اردو زبان کی ایک بڑی خدمت اپنے ذمہ لی ہے...."

رسیدِ کتب :- ہند عہدِ اورنگ زیب میں۔ از مرزا یار جنگ سمیع اللہ بیگ

کشاف الہدیٰ مقدمہ کتاب الہدیٰ۔ از جناب سیٹھ یعقوب حسن

... "ریویو آئندہ پرچہ میں"

———— (باقی) ————

تم کو بے مہریٔ یارانِ وطن یاد نہیں

از جناب وحید احمد مسعود صاحب شیخو پور - بدایوں

نومبر کے برہان میں درس گاہِ دیوبند کے متعلق "نظرات" میں جو اظہارِ خیال کیا گیا ہے وہ خلوص و صداقت پر مبنی ہے اور درحقیقت ایک شعر ہے جس نے مرزا داغ کا ایک شعر یاد دلایا۔

انظہارِ عشق میں ہیں گو ذلتیں ہوئیں
لیکن اسے جتا تو دیا، مان تو گیا

اس اشارے نے خیالات میں ہیجان پیدا کر دیا۔ جان، ہان کے فرق کو بھول گیا اور سمجھنے لگا کہ "نظرات" والے شعر میں قافیہ و ردیف غائب ہے۔ طبع موزوں رکھتا ہوتا تو سقم دور کر دیتا۔ اب چند بھولی ہوئی باتیں لکھ کر مفہوم بتانا چاہتا ہوں۔ میری بے ربطی البتہ قابلِ معافی ہے۔

مجھے یاد ہے کہ مولانا محمد علی صاحب چندواڑہ جیل سے رہائی کے بعد جب ڈاکٹر انصاری صاحب کی کوٹھی میں مقیم تھے تو مولانا ابوالکلام آزاد صاحب نے میر محفوظ علی صاحب بی اے بدایونی سے کہا تھا کہ عزتِ گم شدہ حاصل کرنے کے لیے علماء کو لیجسلیچر کے انتخابات میں حصہ لینا ضروری ہے۔ کیونکہ قوم کی صحیح نمائندگی وہی کر سکتے ہیں۔

مجھے یاد ہے کہ پارلیمنٹری سکریٹری کی حیثیت سے مشرقی اضلاع کا جب پہلا دورہ کیا تو اعظم گڈھ میں ارباب دارالمصنفین نے مجھ پر بہترین شفقت فرما کر اپنے یہاں چار کی دعوت پر مدعو کیا۔ لیکن وقتِ مقررہ پر دعوت نثری الگو رائے شاستری ایم ایل اے کے یہاں ہوئی

اس وجہ سے کہ انھوں نے یہ بات دارالمصنفین سے براہِ یگانگت طے کرلی تھی۔ انتقالِ دعوت پر اتحاد و یک جہتی کا مجھے اعتراف تھا۔ مگر آنِ واحد کے لئے کچھ ایسا محسوس ہوا کہ علمار کی خودی میں محکومیت کی سی کوئی چیز تھی اور کچھ احساس کمتری کا بھی شائبہ تھا۔ پھر بعد مغرب نجی نشست میں مجھ سے علاج دریافت کیا گیا تھا کہ ہم قدیم جاں نثاروں کی حق تلفی مسلم لیگ سے بھرتی ہونے والے کانگریسیوں کے مقابل میں کیوں کی جاتی ہے۔ اور ڈرتے ڈرتے میں نے عرض کیا تھا کہ فریاد و شکایت بیکار ہے۔ ضرورت ہے کہ قوت پیدا کی جائے اور اپنی اہمیت جتائی جائے تو مقصد پورا ہوسکتا ہے۔ اُس وقت بجلی کی طرح یہ وہم بھی گذرا تھا کہ اس طرح کی شکایتیں مولانا ابوالکلام صاحب کے مقصد کو پورا کرسکتی ہیں یا نہیں۔

مجھے یاد ہے تقسیم ہند کے بعد مسلمانوں کے انتشار کو دور کرنے کے لئے ہندوستان کے محترم وزیر تعلیم نے لکھنؤ میں ایک کانفرنس کی تجویز پیش کی تھی۔ میں نے فوراً ہی ان کو لکھا کہ کانفرنس سے کچھ نہ ہوگا۔ اس وقت صحیح قائد کی ضرورت ہے اور بہترین قائد مرحوم الہلال کا ایڈیٹر ہی ہو سکتا ہے۔ جواب نہیں ملا۔ مگر یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ گاندھی جی نے بھی اس تجویز کو پسند نہیں کیا بہرحال جب یہ آزاد کانفرنس لکھنؤ میں منعقد ہوئی تو کانفرنس کے پنڈال کا میں منتظم تھا۔ یہ واقعہ ہے کہ ہر خیال اور ہر جگہ کا مسلمان شریک ہوا اور اتنا بڑا اجتماع دیکھنے میں نہیں آیا۔ کانفرنس کا نتیجہ وہی ہوا جو ہوا کرتا ہے کہ نشستند و گفتند و برخاستند لیکن پنڈال کے دروازے پر کھڑے ہو کر جو تاثرات معائنہ میں آئے اس کو میں ہی جانتا ہوں۔

خدا شرے برانگیزد کہ خیر ما درآں باشد

مجھے یاد ہے کہ دارالمصنفین اعظم گڈھ میں رخنہ پڑا۔ ممکن ہے کہ اسی اختلاف پر قابو نہ پا سکنے کی وجہ نے مولانا سید سلیمان صاحب ندوی کو پاکستان پہونچا دیا ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہاں کی اس فرقہ بندی میں اپنے دعوے کے مطابق ایک فریق کی پشت پناہی شری الگورائے شاستری نے کی۔ بہرحال نئی دنیا بس گئی اور بحیر گذشت

لیکن بعد میں جب درس گاہ دیوبند میں اختلافات رونما ہوئے تو اخبار والوں نے خوب ڈھول بجائی اور جو ہونا تھا وہ ہوا۔ مگر مجھے افسوس و عبرت کے ساتھ یاد ہے کہ اسی زمانہ میں دو ڈھائی فٹ اونچے فائلوں کا پلندہ گز ڈیڑھ گز کے فاصلہ سے میں نے دیکھا تھا اور وہ مشتمل تھا سی آئی ڈی کی رپورٹوں پر۔ اُن کا خلاصہ یہ تھا کہ حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی نے کہاں کہاں بغاوت کی تقریریں کیں۔ مجھے یہ بھی یاد ہے کہ مولانا رح نے ٹرکی یا شام کو ہجرت کرنے کا ارادہ کر لیا تھا تو ایک منسٹر صاحب نے انہیں اُن کی مسلمانوں کی اور ملک کی بہتری کی خاطر اس ارادہ سے باز رکھا۔ پھر اس کے بعد بجائے سیاسی تقریروں کے وہ وعظ و مولود خوانی پر اُتر آئے تھے۔

خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را

اور یہ تو ابھی حال کی ہی بات ہے کہ مولانا ابو الکلام آزاد صاحب کی جب نامکمل ڈائری شائع ہوئی تو تقسیم ہند کے متعلق ان کا ذاتی اور چشم دید بیان مشکوک سمجھا گیا اور مختلف تاویلوں کا نشانہ بن گیا۔ تقسیم ہند کے حالات پر ظریفانہ انداز میں اسی وقت میں نے بھی کچھ اشارے اپنے چند مضامین میں کئے تھے جو میری کتاب "گردِ راہ" میں شامل ہیں۔ میرے سُنے سُنائے اشاروں میں اور حضرت مولانا مرحوم کے چشم دید حالات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ مولانا کی ڈائری پڑھ کر شبہ کیا جا سکتا ہے کہ شاید انھوں نے بھی ان حالات میں استغفے کی ٹھانی ہو ورنہ ابو الکلام ابو السکوت کیوں بن گئے۔

"نظرات" میں درج ہے کہ مولانا حسین احمد صاحب مدنی کی روحانیت کا گاندھی جی نے اعتراف کیا تھا اور برگزیدگی کے قائل تھے۔ مگر صحبت صالح کا اثر اس سے زیادہ کیوں نہ ہو سکا اور یہ کہ کسی عالم نے باوجود قربت و صحبت کے گاندھی جی کی روحانیت کا جائزہ کیوں نہیں لیا۔ غالباً یہ کام صوفی کر سکتا تھا مگر وہ گاندھی جی سے دور رہا۔ فوائد الفوائد میں پوری تشریح موجود ہے۔ مگر حضرت محبوب الٰہی صاحبؒ کا تجربہ اور مطمح نظر قابل غور ہے۔ ارشاد فرمایا کہ:-

"ایں قوم را چنداں بگفت کسے دل نہ گردد"

یعنی صرف باتوں سے اس قوم کے دل کو پھیر دینا مشکل ہے

فاعتبروا یا اولی الابصار

مختصر یہ کہ میری ان "میدانوں"[1] پر کوئی صاحب یہ نہ سمجھیں کہ میں اپنی نمائش کر رہا ہوں۔ حاشا نہیں۔ اگر مجھ میں اہلیت ہوتی تو میں مسٹر امبیدکار کی تقلید کرتا۔ یا راج گوپال اچاریہ کی جماعت میں شامل ہو جاتا۔ یا کم از کم مشفقی و محترمی ڈاکٹر سید محمود صاحب کی حالیہ کانفرنس میں تماشائی ہی کی حیثیت سے حاضر ہو جاتا۔ اس اقرار صالح کے بعد میرا دماغ اور میرا قلم دونوں یکدم میرا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں۔ میرا مدعا محض یہ ہے کہ ایڈیٹر صاحب برہان کو اس بے ربط بڑ سے اپنا شعر مکمل کرنے کے لئے شاید کوئی قافیہ مل جائے۔ پھر ردیف تو تابع مہمل ہی ہوگی۔

---

[1] میدانم کی جمع ہے۔

اسلام کا اقتصادی نظام

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

روحِ چمن ہوں رونقِ دار و رسن ہوں میں
ہر انجمن میں زندگیٔ انجمن ہوں میں

لیتا ہوں درسِ شوق ہر اک انقلاب سے
نبض آشنائے گردشِ چرخِ کہن ہوں میں

رعنائیٔ خیال کی اللہ رے وسعتیں
خلوت میں بھی لئے ہوئے اک انجمن ہوں میں

میرے وجود سے ترے جلوے ہیں آشکار
تو دیکھ تو سہی کہ تری انجمن ہوں میں

یہ عذرِ بادہ کس لئے ساقیٔ میکدہ
توبہ فروش تو نہیں توبہ شکن ہوں میں

صیاد و باغباں کو ابھی تک خبر نہیں
میں ہوں قفس میں یا سرِ شاخِ چمن ہوں میں

کہتا ہے بت کہ پوج رہا ہے مجھے تو کیوں
تیرا ہی اک کمال تو اے برہمن ہوں میں

ہر دم زبانِ حال سے کہتا ہے یہ چمن
مجھ کو چمن نہ کہیئے فریبِ چمن ہوں میں

چھیڑو نہ مجھ کو دورِ حوادث کی آندھیو!
رہنے بھی دو وطن میں کہ خاکِ وطن ہوں میں

رازِ درونِ پردہ ہے میری نمودِ شوق
مانا کہ بے حجاب سرِ انجمن ہوں میں

محفل کی رونقیں ہیں مرے اضطراب سے
پروانے کے لباس میں شمعِ لگن ہوں میں

میرے کلام میں نہ ہو کیوں زندگی آلم
روزِ ازل سے ضامنِ تکمیلِ فن ہوں میں

٭٭٭

غزل

جناب شارق ایم اے

پھر ہوا موجِ وحشت اثر ہوگئی — سخت پھر بندشِ بال و پر ہوگئی
آگئی جب قفس میں نشیمن کی یاد — ہر خلش حسرتِ بال و پر ہوگئی
آمدِ فصلِ گل کی یہ روداد ہے — زندگی نذرِ برق و شرر ہوگئی
میری بربادیوں کو نہ پوچھے کوئی — ہوگئی جس طرح بھی بسر ہوگئی
یوں تو برہم رہے ہم سے وہ عمر بھر — دل کی ہر بات اُن سے مگر ہوگئی
اس طرح اب کے لوٹا کسی نے ہمیں — ساری دنیا کو اس کی خبر ہوگئی
شکریہ! اے نگاہِ تغافل اثر — اہلِ غم کی تو یوں بھی بسر ہوگئی
لب پہ جس وقت بھی نام آیا ترا — دل دھڑکنے لگا آنکھ تر ہوگئی
تیرگی ہے وہی، ظلمتیں ہیں وہی — لوگ کہتے ہیں شارق سحر ہوگئی

غزل

جناب سعادت نظیر

کونسا ہے یہ مرحلہ دل کا — کہ بڑھا اور حوصلہ دل کا
تھک گئے ہم تو کہتے کہتے مگر — ختم ہوتا نہیں گلہ دل کا
لو، وہ کھنچ آئے، ہم نہ کہتے تھے — رنگ لائے گا ولولہ دل کا
دیکھ! اُٹھاتے ہیں ہم بھی تیشۂ شوق — اب نکالیں گے حوصلہ دل کا
کیا سے کیا ہوگیا زمانہ! مگر — نہیں بدلا تو فیصلہ دل کا
ذرّہ ذرّہ تھا رہ کا دامن گیر — نہ رُکا پھر بھی قافلہ دل کا
خون رونا پڑے گا تجھ کو، نظیر — کھیل سمجھا ہے مشغلہ دل کا

تبصرے

تذکرۂ سلیمان - مرتبہ جناب غلام محمد صاحب بی اے (عثمانیہ) تقطیع متوسط ضخامت ۴۶۶ صفحات - کتابت وطباعت بہتر - قیمت مجلد سات روپیہ آٹھ آنے - پتہ: ادارۂ مجلس علمی پوسٹ بکس نمبر ۴۸۸۳ - کراچی -

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت بڑی جامع کمالات واوصاف تھی - علم و فضل، تحقیق وتدقیق، تصنیف وتالیف، شعر وادب، تقریر وخطابت ان میں سے کونسا میدان ہے جو مولانا نے سر نہیں کیا، اور اپنی انفرادیت کا نقش قائم نہیں کیا - لیکن ہر منزل میں طبع جویا خوب سے خوبتر کی جستجو میں سرگرداں رہی اور آخر جب اسے خوبتر مل گیا تو اس کے دامن سے وابستہ ہو کر وہ اس کے لئے وقف ہو گئی - یعنی جس کا آغاز ایک بلند پایہ محقق اور ادیب کی حیثیت سے ہوا تھا اس کا خاتمہ سالک راہِ حقیقت اور عارف باللہ کی حیثیت سے ہوا - لائق مرتب جو مولانا کے سعادت مند تلمیذ روحانی ہیں انھوں نے اپنے مرشد گرامی مرتبت کی اسی آخری حیثیت کو واضح اور نمایاں کرنے کے لئے یہ ضخیم کتاب لکھی ہے - کتاب دو حصّوں پر تقسیم ہے - پہلے حصہ میں جو صفحہ ۲۰۰ پر ختم ہوتا ہے مولانا کے ذاتی حالات وسوانح، علمی وادبی کارناموں اور اخلاق وشمائل کا تذکرہ ہے - اس کے بعد دوسرا حصہ شروع ہوتا ہے - جو حضرت مرحوم کے روحانی کمالات واوصاف، ملفوظات، مکتوبات جو زیادہ تر سوال وجواب کی شکل میں ہیں اور اس سلسلہ کے متعدد حالات وواقعات پر مشتمل ہے اور در اصل یہی حصہ کتاب کا بیت الغزل ہے - کتاب میں کہیں کہیں جادۂ اعتدال وتوازن سے انحراف ضرور پیدا ہو گیا ہے جو ایک مرید باصفا سے چنداں غیر متوقع نہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ کتاب بحیثیت مجموعی عجیب وغریب عارفانہ وحکیمانہ ارشادات وملفوظات پر مشتمل ہے جس کے مطالعہ سے ایک طرف سلوک ومعرفت میں سید صاحب کی مخصوص فکر ونظر کا اندازہ ہوتا ہے اور

دوسری جانب قلب و روح میں بالیدگی و شگفتگی پیدا ہوتی ہے۔ زبان و بیان دلکش اور موثر۔ اس لئے اس کا مطالعہ ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

۱۔ میلاد النبی۔ صفحات ۸۰۰ قیمت مجلد چھ روپیہ بارہ آنہ
۲۔ حقوق و فرائض۔ صفحات ۴۸۷ قیمت مجلد چھ روپیہ بارہ آنہ
۳۔ نظام شریعت۔ صفحات ۲۶۲ قیمت مجلد سات روپیہ چودہ پیسے

تقطیع خورد۔ کتابت و طباعت بہتر۔ پتہ: مکتبۂ اشرف المعارف چھلیک ملتان شہر (مغربی پاکستان)

منشی عبدالرحمٰن خاں صاحب جو اردو زبان کے روشناس و متعارف مصنف اور صاحب قلم ہیں انھوں نے عصری تقاضوں اور رجحانات کے مطابق حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کے خطبات و مواعظ اور ملفوظات و ارشادات کو جدید ترتیب سے سلسلہ وار شائع کرنے کا ایک پروگرام بنایا ہے اور بڑی باقاعدگی اور خوش اسلوبی سے اس کی تکمیل کر رہے ہیں۔ مندرجۂ بالا کتابیں اس سلسلہ کی علی الترتیب حصۂ چہارم۔ پنجم و ششم ہیں۔ ان کا اصل موضوع اُن کے ناموں سے ظاہر ہے۔ لیکن ان میں کیا ہے؟ اور وہ کیسا ہے؟ دراصل اس کا اندازہ پڑھے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ پہلے حصہ میں نو اور دوسرے اور تیسرے حصہ میں تیرہ تیرہ مواعظ ہیں۔ جن میں شریعت و طریقت کے اسرار و رموز۔ اسلام کی روحانی اور اخلاقی تعلیمات اور حکمت و موعظت کے گہر ہائے آبدار جگہ جگہ بکھرے ہوئے ہیں۔ ان میں احکام و مسائل کی حکیمانہ و بصیرت افروز تشریح و توضیح بھی ہے۔ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی محققانہ تفسیر و تبیین بھی اور ایمان کو جلا دینے والے قصص و حکایات اور اشعار و تمثیلات بھی۔ پھر کوئی بات محض خوش اعتقادی اور واہمہ پرستی نہیں بلکہ میزان عقل و منطق میں تُلی تُلائی۔ اندازِ بیان بے تکلف گویا باتیں کر رہے ہیں اور جو بات زبان سے نکلتی ہے بے ساختہ دل میں اُترتی جاتی ہے۔ ان مواعظ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا سچ مچ حکیم الامت تھے۔ آپ کی غیر معمولی وسعت و دقتِ نظر اور پھر اس پر حسن بیان! اس بنا پر ان مواعظ کا دل پر وہی اثر ہوتا ہے جو مولانا رومی کی مثنوی کے سننے اور پڑھنے سے ہوتا ہے۔ منشی صاحب نے اس دورِ فتنۂ خدا ناشناسی میں یہ سلسلہ شائع کرکے اسلام کی بڑی اہم

خدمت انجام دی ہے۔ اللہ تعالےٰ انھیں اس کا اجر عطا فرمائے۔ عام مسلمانوں کے علاوہ علما اور طلبا کو بھی ان کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ خود راقم الحروف کا حال یہ ہے کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی حکیمانہ بصیرت۔ غیر معمولی ذہانت وطباعی اور علمی ژرف نگاہی کا جو اندازہ ان مواعظ کے مطالعہ سے ہوا وہ اس سے پہلے نہیں تھا۔ گویا

جب تک کہ نہ دیکھا تھا قدِ یار کا عالم　　　　میں معتقدِ فتنۂ محشر نہ ہوا تھا

ماسٹر رامچندر اور اردو نثر کے ارتقا میں اُن کا حصّہ } از ڈاکٹر سیّدہ جعفر۔ تقطیع متوسط ضخامت ۱۴۴ صفحات ٹائپ صاف اور روشن قیمت تین روپے ۵۰ نئے پیسے

پتہ :۔ ابو الکلام آزاد اورنٹیل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ۔ خیریت آباد۔ حیدر آباد۔ ۴

ماسٹر رامچندر ۱۸۵۷ء سے پہلے کے دلّی کالج کے مشہور اُستاد اور معلّم تھے۔ انگریزی اور ریاضیات اُن کے خاص مضامین تھے۔ مولوی نذیر احمد، محمد حسین آزاد اور ذکار اللہ جیسے نامور علماء اور مصنفین اُن کے شاگرد ہیں۔ درس وتدریس کے علاوہ ماسٹر صاحب مختلف سائنٹیفک اور اخلاقی وتاریخی موضوعات پر اردو میں مضامین بھی لکھتے، کتابیں ترجمہ کرتے اور رسالے بھی نکالتے تھے۔ اگرچہ اُردو ادب وانشار میں اُن کا کوئی خاص مقام نہیں ہے۔ تاہم وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے معلوماتِ جدیدہ پر انگریزی مضامین کا ترجمہ کر کے اردو نثر کے ذخیرہ میں قابل قدر اضافہ کیا محترمہ سیّدہ جعفر نے ماسٹر صاحب کی اسی حیثیت پر روشنی ڈالنے کی غرض سے یہ کتاب لکھی ہے۔ کتاب دو حصّوں پر تقسیم ہے۔ پہلا حصّہ جو نوے صفحات پر مشتمل ہے اُس میں ماسٹر صاحب کے خاندانی اور ذاتی حالات وسوانح اور اُن کی تصانیف اور مضامین کا تذکرہ ہے، جو کچھ لکھا ہے غور وفکر اور تحقیق سے لکھا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں بعض پیشرو مصنفین وناقدین ادب سے جو غلطیاں ہوئی تھیں آنمحترمہ اُن کی تصحیح یا تنقید بھی کرتی چلی گئی ہیں۔ حصّۂ دوم میں ماسٹر صاحب کے مضامین کا انتخاب ہے جو الگ الگ تاریخی۔ سوانحی۔ علمی۔ اخلاقی وسماجی اور عام مضامین کے عنوانات کے ماتحت یکجا کر دیئے گئے ہیں۔ ان سب مضامین کی مجموعی تعداد ۲۲ ہے۔ آخر میں اشاریہ ہے۔ غرض کہ زبان وبیان، معلومات اور اسلوبِ تنقید کے اعتبار

ہے یہ کتاب عام ارباب ذوق اور خصوصاً ادب کے طلباء کے مطالعہ کے لائق ہے۔ کتاب میں صحت کا کافی اہتمام کیا گیا ہے۔ پھر بھی کہیں کہیں غلطیاں رہ گئی ہیں۔ مثلاً صفحہ ۲۰ سطر ۴ میں ۱۹۴۷ء کے بجائے ۱۸۴۷ء اور صفحہ ۳۸ سطر ۱۲ میں ۱۹۴۶ء کی جگہ ۱۸۴۶ء ہونا چاہیئے۔ یہ بات بھی کھٹکتی ہو کہ آنحترمہ نے اپنے آپ کو ہر جگہ راقم الحروف لکھا ہو حالانکہ صحیح راقمۃ الحروف ہو۔ اس سلسلہ میں ہماری رائے یہ ہے کہ اگر لفظ مفرد ہو تو اس میں تذکیر و تانیث کا فرق چنداں ضروری نہیں ہو۔ مثلاً مصنف، شاعر وغیرہ۔ لیکن اگر مرکب ہو جیسے راقم الحروف مصنفِ کتاب۔ شاعرِ خوش بیان وغیرہ تو وہاں تذکیر و تانیث کی رعایت ہونی چاہیئے۔

مرزا مظہر جانجاناں اور اُن کا کلام ۔ از عبدالرزاق صاحب قریشی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۳۱۷ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت ۶ روپئے۔ پتہ:۔ ادبی پبلیشرز شیفرڈ روڈ بمبئی

مرزا مظہر جانجاناں کا نام بحیثیت ایک صاحب سلوک و معرفت اور شاعر کے عوام و خواص میں متعارف ہے اور آپ کی نازک مزاجی کے کچھ واقعات بھی مشہور ہیں۔ اس کتاب میں اردو زبان میں غالباً پہلی مرتبہ حضرت مرزا کے ذاتی حالات و سوانح اور عارفانہ و شاعرانہ کاموں کا مفصل جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔ چنانچہ پہلے آپ کے خاندان۔ ولادت۔ وجہ تسمیہ۔ تعلیم و تربیت۔ تربیت باطنی اساتذہ و تلامذہ۔ شعر و شاعری۔ واقعۂ شہادت اور اُس کی اصل وجہ۔ اخلاق و عادات۔ اعزہ و متعلقین۔ خلفاء وغیرہ۔ ان سب کا مفصل اور محققانہ بیان ہے جس میں بعض تذکرہ نویسوں کے غلط بیانات پر تبصرہ و تنقید بھی ہے اور مختلف فیہ واقعات کی تصحیح بھی۔ جہاں ایک ہی واقعہ کی نسبت تذکرہ نویسوں کے متضاد بیانات ہیں اُن پر کلام کرکے واقعہ کی اصل صورت کو متعین کیا گیا ہے۔ اس کے بعد مرزا صاحب کے ملفوظات۔ فارسی کلام اور مکتوبات کے انتخابات اور اُن کے خصوصیات و لطائف پر بصیرت افروز تبصرہ ہے۔ آخر میں پچاس صفحوں میں متعدد مطبوعہ و غیر مطبوعہ تذکروں کی مدد سے مرزا صاحب کے اردو اشعار کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ پھر ایک ضمیمہ اور اس کے بعد اشاریہ ہے۔ شروع میں بہت مفصل مقدمہ ہو جس میں مرزا صاحب کے عہد کے سیاسی، سماجی اور اخلاقی حالات اور اُن

کے وجوہ واسباب پر مستند حوالوں کے ساتھ دلنشین گفتگو کی گئی ہے ۔ مقدمہ کے علاوہ تقریباً ہر صفحہ میں کثرت سے حواشی ہیں جن میں اشخاص وافراد متعلقہ کا تعارف کرایا گیا ہے ۔ یا مشکل اور نامانوس الفاظ کے معانی بیان کئے گئے ۔ یا کسی قسم کی کچھ اور مفید معلومات درج کی گئی ہیں ۔ اس کتاب کی تالیف میں لائق مولف نے کس قدر جانفشانی اور محنت سے کام لیا ہے اُس کا اندازہ ماخذ کی نہایت طویل فہرست سے ہو سکتا ہے ۔ زبان وبیان سنجیدہ اور دلچسپ وشگفتہ ہے ۔ تاریخی اور ادبی دونوں حیثیتوں سے یہ کتاب اردو ادب کے طلبار کے لئے خصوصاً اور عام ارباب ذوق کے لئے عموماً مطالعہ کے لائق ہے ۔

۱ ۔ الصوفیان ۔ صفحہ ۷۶ قیمت مجلد دو روپیہ ۵۰ نئے پیسے
۲ ۔ المحدثان ۔ صفحہ ۶۷ ۔ قیمت مجلد دو روپیہ
۳ ۔ انتشار العرب وعلومھم فی فرنسا ۔ صفحہ ۴۴ ، قیمت دو روپے ۵۰ نئے پیسے
۴ ۔ مذکراتی صفحہ ۱۰۸ ۔ قیمت دو روپیہ پچاس نئے پیسے
۵ ۔ تذکار الطاف حسین حالی ۔ صفحہ ۱۴ قیمت ۳۸ نئے پیسے

از ڈاکٹر محمد احمد صدیقی ۔ استاذ عربی وفارسی الہ آباد یونیورسٹی تقطیع متوسط ۔ کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر ۔ ملنے کا پتہ :۔ آفاق برادرس نمبر ۱۶۶ ۔ شاہ گنج ۔ الہ آباد ۔

یہ عربی زبان میں چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں جن میں سے نمبر ایک میں حضرت مجدد الف ثانی اور شیخ محب اللہ الہ آبادی کے اور نمبر ۲ میں شیخ عبد الحق دہلوی اور شاہ ولی اللہ الدہلوی کے حالات اور علمی وروحانی کمالات کا مختصر تعارف کرایا گیا ہے ۔ نمبر ۳ میں تاریخی طور پر اس امر پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ فرانس عربوں کے زیر اثر کب اور کیونکر آیا ۔ اور اس بنا پر عربوں کے علوم وفنون اور اُن کی زبان اور شاعری نے فرانس کی ادبی دنیا میں کیا انقلاب پیدا کیا ۔ نمبر ۴ ، چار مقالات پر مشتمل ہے جو مختصر ہونے کے باوجود مفید ہیں ۔ البتہ اس مجموعہ کے پہلے مقالہ اور نمبر ۳ میں کم وبیش ایک ہی معلومات اور مواد ہیں ۔ نمبر ۵ میں خواجہ الطاف حسین حالی کا تعارف کرایا گیا ہے ۔ ان سب رسالوں اور ان کی زبان کو دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ غالباً

ڈاکٹر صاحب نے طلبا کو کلاس میں لکھانے کے لئے یہ نوٹ لکھے تھے اور اب انھیں کو کتابی صورت میں شائع کر دیا گیا ہے۔ ان کا مطالعہ اسی حیثیت سے کرنا چاہیئے۔ مگر قیمتیں زیادہ ہیں۔

مقام غالب۔ از سید مبارز الدین صاحب رفعت ایم اے۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۱۶۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپیہ۔ پتہ:۔ سب رس کتاب گھر۔ خیریت آباد حیدرآباد دکن۔

مرزا غالب اور اُن کی شاعری پر بہتر سے بہتر اور محققانہ کتابیں شائع ہو چکی ہیں اور برابر ہو رہی ہیں۔ یہ کتاب نہ محققانہ ہے اور نہ زیادہ طویل اور مفصّل ہے۔ اس کا مقصد کالج کے طلبا یا عام قاری کو سلیس و شگفتہ اور دلنشین انداز میں مرزا کے حالات و سوانح۔ اُن کی شاعری اور نثر نگاری اور بعض اور کمالات سے واقف کرانا معلوم ہوتا ہے اور اس مقصد میں یہ کامیاب ہے۔ کتاب شاعر کے اردو کلام کے انتخاب پر بھی مشتمل ہے جو خود لائق مؤلف کے حُسنِ ذوق کی دلیل ہے۔ اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ مختصراً بیک وقت غالب سے بھی تعارف ہو جاتا ہے اور غالبیات سے بھی۔ اس بنا پر یونیورسٹیوں کے اردو خواں طلبا، کے لئے اس کا مطالعہ مفید بھی ہوگا۔ اور معلومات افزا بھی۔

بُرہان

جلد ۴۸	ذی الحجہ ۱۳۸۱ھ مطابق مئی ۱۹۶۲ء	شمارہ ۵

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

قرآن مجید اور اسوۂ نبوی کی تعلیمات کے پیش نظر مسلمانوں کو سب سے زیادہ حقیقت پسند اور واقعیت آگاہ ہونا چاہیے تھا۔ بہ قول اقبال کے یہی وہ وصف ہے جس کے بغیر کسی قوم کا زجاج حریفِ سنگ نہیں بن سکتا لیکن یہ دیکھ کر بہت افسوس اور دکھ ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں بہ حیثیت مجموعی یہ صفت اب مفقود ہوتی جارہی ہے اور انھوں نے اپنے مسائل و معاملات پر حقیقت پسندی (REALISM) کے بجائے جذباتیت (SENTIUNTALISM) کے ساتھ غور کرنے کی خو پیدا کرلی ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ کسی گتھی کی ایک گرہ کھولنا چاہتے ہیں تو دس گرہیں اور لگ جاتی ہیں۔ اس کی تازہ اور دلچسپ مثال یہ ہے کہ الجزائر پر آزادی و خود مختاری کی پو پھٹتی نظر آئی تو مسلمانوں کے ایک بڑے طبقہ نے الجزائری مسلمانوں کو مجاہدین فی سبیل اللہ" کہا۔ غازی اور شہید کا لقب دیا اور ان سے یہ توقعات قائم کرلی کہ اب یہ لوگ آزاد ہوتے ہی "اسلامی حکومت قائم کریں گے اور اس کے نتیجہ میں یہ ہوگا اور وہ ہوگا۔ لیکن پچھلے دنوں الجزائری حکومت کے ایک نمائندہ نے نئی دلی میں یہ اعلان کیا کہ الجزائر میں" سکولر جمہوری حکومت" قائم کی جائے گی تو یہ سنتے ہی ان سب حضرات پر اوس سی پڑگئی ہے اور انہیں ایسا محسوس ہونے لگا ہے کہ گویا الجزائر کے فدا کارانِ حریت نے آزادی کی خلعتِ فاخرہ زیب تن کرتے ہی اپنا رُخ بجائے کعبہ کے دیر و کلیسا کی طرف کرلیا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

سوچنے اور غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ زمانہ ملکوں کے آزاد اور خود مختار ہونے کا ہے اور ایشیا اور افریقہ میں جو ملک صدیوں سے غلام چلے آرہے تھے اپنی اپنی جد و جہد آزادی کے طفیل میں یکے بعد دیگرے آزاد ہوتے جارہے ہیں۔ ان سب ملکوں کی حالت یکساں نہیں ہے۔ بلکہ کہیں مسلمان اکثریت میں ہیں اور کہیں غیر مسلم۔ پھر جہاں

مسلمان اکثریت میں ہیں وہاں سب ہی ایک عقیدہ اور ایک خیال کے نہیں ہیں ان میں سنی بھی ہیں اور شیعہ بھی۔ آزاد خیال بھی ہیں اور قدامت پرست بھی۔ پختہ کار و صادق بھی ہیں اور صرف نام کے مسلمان بھی! ان اختلافات سے قطع نظر، مشاہدہ تو یہ ہے کہ ایک ہی مسلک و مشرب (مثلاً حنفی) کے علماء چند جدید مسائل پر بھی متفق نہیں ہو سکتے۔ اب اگر جس ملک میں مسلمان اکثریت میں ہیں انھوں نے "اسلامی حکومت" بنا بھی لی تو آخر اس کی شکل و صورت کیا ہوگی؟ وہ سُنی ہوگی یا شیعہ؟ اس کے قوانین کی بنیاد قرآن مجید کی کس تفسیر اور حدیث کی کس شرح پر رکھی جائے گی اور آخر میں فیصلہ کیونکر ہوگا؟ عددی اکثریت سے! تو سنی یا شیعہ (مثلاً) جو فرقہ بھی اقلیت میں رہ جائے گا وہ محسوس کریگا کہ اس پر ظلم ہو رہا ہے اور اگر ہر فرقہ کو یہ آزادی ہوئی کہ وہ اپنے اپنے مسلک فقہ کے مطابق عمل کرے تو انفرادی زندگی میں تو یہ چیز نبھ جائے گی لیکن اجتماعی مسائل میں اس آزادی سے کیا افراتفری اور بدنظمی نہیں پیدا ہوگی؟ پھر وہ اسلامی حکومت ہی کیا ہوئی جو نکاحِ متعہ اور سودی کاروبار جیسی چیزوں کو بند نہ کر سکے۔ صرف اس لئے کہ مسلمانوں کے بعض فرقے اس کے جواز کے قائل ہیں۔

علاوہ ازیں سوال یہ ہے کہ اچھا اگر اپنی اکثریت کے ملکوں میں مسلمانوں نے اپنی حکومت کو اسلامی قرار دے بھی دیا (اس سے قطع نظر کہ وہ درحقیقت اسلامی ہے یا محض برائے نام ہی) تو اب یہ ارشاد ہو کہ جن ملکوں میں مسلمان اقلیت میں ہیں وہاں کس قسم کی حکومت قائم کی جائے؟ عیسائی، یہودی، بودھ، ہندو، جینی، پارسی یا سکولر؟ اگر پہلی صورت منظور ہے تو اپنے حوصلہ و ظرف کے گریبان میں منہ ڈالکر بتایئے کہ آپ اس غیر مسلم مذہبی حکومت کے بوجھ کو برداشت بھی کر سکیں گے؟ کیا آپ کو امید اور بھروسہ ہے کہ اس حکومت میں آپ کی اسلامی زندگی اور اس کے مفادات محفوظ رہیں گے؟ اور اگر اس کے برعکس دوسری صورت یعنی سکولرزم آپ کو پسند ہو تو اب یہ فرمایئے کہ جن جن ملکوں میں آپ اقلیت میں ہیں وہاں کی اکثریتوں کا دل کبھی آپ کی طرف سے صاف ہو سکتا ہے؟ وہ کہیں گی نہیں کہ آپ (یعنی مسلمان) عجب خودغرض اور موقع پرست لوگ ہیں جہاں کہیں اقلیت میں ہوتے ہیں وہاں مطالبہ کرتے ہیں کہ حکومت سیکولر جمہوریہ ہو جس میں کسی مذہب کے ساتھ ترجیحی سلوک نہ کیا جائے اور جہاں ہر شخص کو شہری حقوق یکساں حاصل ہوں لیکن جس ملک میں آپ کی ذرا سی

بھی اکثریت ہوتی ہو وہاں آپ اُس ملک کی غیر مسلم اقلیتوں کا ذرا خیال نہیں کرتے اور جھٹ اپنی حکومت کے "اسلامی" ہونے کا اعلان کر دیتے ہیں۔ غور فرمایئے! مختلف ملکوں کی غیر مسلم اکثریتوں کے دل و دماغ میں اگر یہ خیال جم گیا تو دنیا کے تمام مسلمانوں کو بیک وقت سامنے رکھ کر ارشاد فرمایئے کہ مجموعی طور پر دو چار ملکوں کی حکومت کو اسلامی کہہ دینے سے مسلمانوں کو فائدہ زیادہ پہونچیگا یا نقصان؟ زید کے لئے ایک محفوظ قلعہ بنا کر خود اپنے گھر میں سکون سے نہ رہ سکنا کونسی شرطِ عقلمندی یا اسلام کی کس تعلیم کے مطابق ہو؟

اس سے قطع نظر! خود اسلام کے فلسفۂ اخلاق اور اُس کی تعلیمات کی روشنی میں غور کیجیے۔ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہوا ہو کہ اگر مسلم تاجر دارالاسلام سے دارالحرب میں جائے اور وہاں کی حکومت اس کے ساتھ یہ مراعات کرے کہ چنگی کا محصول روپیہ میں دو آنہ معاف کر دے تو اس کے جواب میں دارالاسلام کی حکومت کا فرض ہے کہ دارالحرب کا کوئی تاجر ادھر آئے تو اس کو روپیہ میں چار آنہ چنگی کا محصول معاف کرے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ نحن احق بالمکارم والاخلاق۔ کیا ان احکام سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اگر غیر مسلم اکثریت کے ملکوں نے سکولر جمہوریت قائم کی ہے جس کا فائدہ اُن ملکوں کی مسلم اقلیت کو پہونچ رہا ہو اور اس حد تک کہ دستوری اعتبار سے ایک مسلمان بھی اُن ملکوں کا صدر جمہوریہ اور وزیر اعظم اور کمانڈر انچیف ہو سکتا ہو تو اب اس کے جواب میں مسلم اکثریت کے ملکوں کو بھی چاہیے کہ وہ اپنے لئے ایک ایسی طرز حکومت اختیار کریں جس کے تحت ان ملکوں کی غیر مسلم اقلیتوں کو بھی وہی مراعات اور وہی حقوق حاصل ہوں جو مسلمان اقلیتوں کو غیر مسلم اکثریت کے ملکوں میں حاصل ہیں یعنی وہاں سکولر جمہوریت ہو تو یہاں بھی وہی ہو۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ آج کل کا زمانہ پہلے زمانہ سے بالکل مختلف ہو۔ پہلے ایک قوم دوسری قوم کو فتح کرتی تھی اور اس پر من مانے طریقوں سے اچھے ہوں یا بُرے، حکومت کرتی تھی۔ لیکن آج کوئی ایک بڑی قوم کسی دوسری قوم کو تلوار کے ذریعہ فتح نہیں کر سکتی۔ یہ دور عوامی تحریکات اور عوامی سرگرمیوں کا ہو اور ان تحریکات میں ملک کے سب عوام جو مذہب، زبان، کلچر اور تہذیب کے اختلاف کے باوجود مل جل کر ملک کو آزاد کرانے کی جد و جہد کرتے ہیں اور تب ہی ملک آزاد ہوتے ہیں اور ہو رہے ہیں اور خود الجزائر میں بھی صورتِ حال یہی ہے غیر مسلموں کا ایک بڑا طبقہ ہے جو وہاں کے مسلمانوں کے ساتھ پورا تعاون کر رہا ہے۔ بس اب اگر ان سب کی متفقہ مساعی صحیح

کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت

کا

تنقیدی جائزہ

از جناب مولوی فضل الرحمن صاحب ایم اے ال ال بی (علیگ)
ادارۂ علومِ اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۴)

مجموعہ کا تیسرا مقالہ "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" بھی جعفر شاہ صاحب پھلواروی کا ہے۔ فہرستِ مضامین میں اس مقالہ کا عنوان "کمرشل انٹرسٹ کی دینی حیثیت" دیا ہوا ہے۔ موصوف کا طرزِ استدلال اور اندازِ بحث پچھلے مقالہ پر گفتگو سے واضح ہو چکا ہوگا۔ یہ مقالہ بھی اس اعتبار سے پچھلے مقالہ سے کچھ مختلف نہیں بلکہ اپنی جدت طرازیوں کے لحاظ سے اس سے کچھ زیادہ ہی ہے۔ موصوف نے یہ مقالہ جناب یعقوب شاہ صاحب کے مقالہ کے بعد لکھا تھا اور جولائی ۱۹۵۸ء کے "ثقافت" میں شائع کرایا تھا۔ آپ یعقوب شاہ صاحب کے بنیادی مفروضے (کمرشل انٹرسٹ زمانہ نزولِ قرآن میں موجود نہ تھا) کی صحت کو تسلیم کرکے از روئے قیاس کمرشل انٹرسٹ کی حلت و حرمت معلوم کرنا چاہتے ہیں اور اس بات کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ کمرشل انٹرسٹ کو جائز تجارت پر قیاس کیا جائے یا ناجائز ربوا پر[۱]۔ جناب یعقوب شاہ صاحب کا مفروضہ تاریخی شواہد کے ذریعہ غلط ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ کمرشل انٹرسٹ اس دور میں معلوم اور رائج تھا۔ اس حقیقت کے پیشِ نظر فاضل مؤلف کی اس "قیاسی" جدوجہد کی کوئی فقہی قدر و قیمت باقی نہیں رہ جاتی، لیکن کیونکہ موصوف نے بعض فقہی مباحث کو انتہائی مغالطہ آمیز صورت میں پیش کیا ہے اس لئے اس مقالہ پر گفتگو کی ضرورت محسوس کی گئی۔

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ صلا٦٦

فاضل مولف کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ کسی چیز کا محض نام یا اس نام کا کسی دوسری زبان میں ترجمہ خود اس شے کی حلت و حرمت کے بارے میں کوئی فیصلہ کن چیز نہیں' شریعت کسی شے کے حلال یا حرام ہونے کا فیصلہ اس کی حقیقت و ماہیت کی بنا پر کرتی ہے نہ کہ تسمیہ و ترجمہ پر۔ لیکن بڑی حیرت ہو کہ موصوف یہ سمجھتے اور کہنے کے بعد معاً ' ربوا ' کے انگریزی ترجمہ پر تل جاتے ہیں۔ حالانکہ خود مولف کے خیال کے مطابق ربوا کا کسی دوسری زبان میں ترجمہ اس وقت تک بے فائدہ بلکہ نامناسب ہو۔ جب تک واضح طور سے خود ' ربوا ' کی حقیقت و ماہیت متعین نہ ہو جائے' جس کے لئے یہ مقالہ لکھا جا رہا ہے ' فاضل مولف کو ' ربوا ' کے نہ صرف ترجمے بلکہ انگریزی ترجمے پر اصرار ہے جس سے خیال ہو سکتا ہو کہ شاید موصوف کے نزدیک ' ربوا ' کا انگریزی ترجمہ کسی خاص طریقے سے ' ربوا ' کی حلت و حرمت میں دخل رکھتا ہو یہاں تک بھی غنیمت ہو لیکن یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہو کہ وہ پورا زور اس پر لگائے ہیں کہ کسی طرح توڑ مروڑ کر یہ ثابت کر دکھائیں کہ ' ربوا ' کا انگریزی ترجمہ صرف یوژری (USURY) ہو سکتا ہے۔ انٹرسٹ (INTEREST) نہیں مزے کی بات یہ ہو کہ " ربوا " کے انگریزی ترجمہ کے لئے موصوف نے سند پیش کی ہو تو عربی۔ انگریزی لغت ' الفوائد الاریہ ' حالانکہ ' الفوائد الاریہ ' سرے سے عربی زبان و ادب کے بارے میں کوئی قابل استناد لغت نہیں سمجھی جاتی' چہ جائیکہ ان اصطلاحی الفاظ کے ترجمہ کیلئے استعمال کیا جائے جو براہِ راست شریعتِ اسلامیہ سے متعلق ہیں' کیا فاضل مولف کو اتنی اہم اصطلاح کے معنے معلوم کرنے کے لئے کوئی ایسی لغت نہیں مل سکتی تھی جس کا پایہ اہلِ زبان کے نزدیک مسلم ہو اور جسے زبان و ادب کے بارے میں اختلافی امور کے لئے بطور سند پیش کیا جا سکے لیکن اگر مولف کو عربی۔ انگریزی لغت ہی پر اصرار تھا تو انہیں اس بات سے کون مانع تھا کہ وہ لین (LANE) کی عربی۔ انگریزی لغت اٹھا کر دیکھ لیتے جو الفوائد الاریہ ' سے اس اعتبار سے بدرجہا بہتر ہے کہ اس میں مولف معنی کے اصل ماخذ کا حوالہ دیتا جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ کسی نہ کسی حد تک قابلِ اعتبار بھی ہے اگر موصوف نے اتنی تکلیف گوارا کی ہوتی تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ ' لین ' نے ' ربوا ' کے معنی صاف طور سے یوژری اور انٹرسٹ دونوں دیئے ہیں۔[1] فاضل مولف نے اس سلسلہ میں اکسفورڈ ڈکشنری کے بعض حوالے بھی دیئے ہیں جو نفسِ مسئلہ کے پیشِ نظر قطعاً بے محل

---

[1] دیکھئے مادہ ' ربوا ' LANE:- ARABIC ENGLISH LEXICON BOOK 1- PART 3 NEW YARK 1956

اور بے کار ہیں ۔ حیرت ہے کہ الفرائد الاریہ اور آکسفورڈ ڈکشنری' کے ذریعہ یہ مسئلہ موصوف کے نزدیک طے ہوجاتا ہے اور وہ اس فاضلانہ نتیجہ پر پہونچ جاتے ہیں کہ " ربوا دراصل یوزری ہے اور انٹرسٹ کا صحیح ترجمہ سود ہے جو جائز اور ناجائز دونوں ہو سکتے ہیں"[۵۱] ۔ اگر حلت وحرمت کے مسائل اس طرح طے ہوسکتے ہیں اور مذکورہ کتابوں کی طرح کے حوالے اس بارے میں کافی ہیں تو جو لوگ دینی مسائل کی تحقیق کے لئے قرآن وسنت کی طرف رجوع اور صحابہ ومجتہدین کے اقوال وغیرہ کی تحقیق وترجیح کرتے رہے ہیں انھوں نے بیکار اتنی دردسری مول لی ۔ فاضل مولف نے اس لغوی تحقیق کے بعد فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ "کمرشل انٹرسٹ کا ترجمہ تجارتی سود کے بجائے تجارتی منافع یا ربح کرنا زیادہ درست ہے کیونکہ ہماری فکر خام اسی نتیجہ پر پہونچی ہے کہ کمرشل انٹرسٹ ربوا نہیں بلکہ ربح ہے اور اس کے جواز کی کوئی دلیل کتاب وسنت میں نہیں ملتی تو عدم جواز کی دلیل بھی نہیں ملتی"[۵۲] علاوہ اس امر کے کہ یہ جملے فاضل مولف کے اس ذہنی رجحان کی غمازی کرتے ہیں کہ موصوف پہلے ایک بات طے کر لیتے ہیں اور اس کے بعد اس کی موافقت یا مخالفت میں دلائل لاتے ہیں' یہ بات بڑی عجیب ہے کیونکہ ربح کے جواز پر تو کتاب وسنت سے بے شمار دلائل لائے جا سکتے ہیں ۔ اگر 'کمرشل انٹرسٹ' موصوف کے قول کے مطابق " ربوا نہیں بلکہ ربح ہے" تو اس کے جواز کی دلیل نہ ملنے کا کیا مطلب ۔

اصل بحث کی طرف آتے ہوئے موصوف دعوے کرتے ہیں کہ نفع کی دو شکلیں ہیں' ایک مضاربت دوسرے کمرشل انٹرسٹ اور کوشش کرتے ہیں کہ مضاربت ' کمرشل انٹرسٹ اور ربوا میں باہم جو مشابہت اور فرق ہے اس کی نشان دہی کریں تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ کمرشل انٹرسٹ ان دونوں میں سے کس سے ملحق کیا جانا چاہیئے ۔ ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ اپنی اس تحقیق' میں موصوف نے بیک وقت اتنی متضاد اور متناقض باتیں کہی ہیں کہ پڑھنے والا اس نتیجہ پر پہونچنے پر مجبور ہوجاتا ہے کہ فاضل مولف کو فقہ اسلامی تو ایک طرف' رائج الوقت ملکی قانون کی ابتدائی باتوں کا بھی علم نہیں جو ماہرین قانون کی نہیں بلکہ عوام کی جانی پہچانی چیزیں ہیں ۔

---

[۵۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۶۹ [۵۲] ایضاً

موصوف کمرشل انٹرسٹ کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کو تجارت کرنے کے لئے کچھ روپیہ قرض دے اور یہ طے کرے کہ نفع میں سے ایک معین رقم (راس المال کے علاوہ) مقررہ میعاد پر لیا کرے گا تو یہ رقم کمرشل انٹرسٹ کہلائے گی۔ مثلاً اگر کوئی شخص دو ہزار روپیہ قرض دیتا ہے اور اس کے عوض ایک معین رقم مثلاً چالیس روپے ماہانہ (راس المال کے علاوہ) وصول کرتا ہے تو اس چالیس روپے کی (جو کمرشل انٹرسٹ ہوا) شکل موصوف کے نزدیک بالکل "ربوا کی سی نظر آتی ہے"[۱] موصوف جان بوجھ کر "ربوا کی سی" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں جن کا مفہوم اُن کے نزدیک صرف یہ ہے کہ صورت مذکورہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ربوا نہیں صرف صورتاً ربوا کے مشابہ ہے۔ اس بات کی وضاحت مقالہ کے اگلے صفحات میں ملتی ہے۔ موصوف کمرشل انٹرسٹ اور ربوا میں مشابہت بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ "کمرشل انٹرسٹ میں ربوا ہی کی طرح منافع کی رقم معین ہے جو بہرحال قرض لینے والا ادا کرتا ہے"[۲] ان دونوں میں تباین یہ بتایا گیا ہے کہ ربوا میں منافع لینے والے کا یک طرفہ منافع ہوتا ہے برخلاف اس کے کہ کمرشل انٹرسٹ میں "منافع لینے والے کا یک طرفہ منافع نہیں ہوتا"[۳]

کمرشل انٹرسٹ اور ربوا کی مشابہت کی حد تک تو موصوف سے پورا اتفاق کیا جا سکتا ہے۔ نہ صرف اتنا ہی بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ مشابہت صوری نہیں بلکہ جیسا کہ معلوم ہوگا حقیقی ہے اور اس مشابہت کے تسلیم کر لینے کے بعد ان دونوں میں کوئی بنیادی فرق کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ لیکن جس تباین کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ کسی طرح قابل تسلیم نہیں۔ اس بات پر افسوس ہوتا ہے کہ فاضل مقالہ نگار نے اتنے اہم دعویٰ پر جو اُن کے خیال میں کمرشل انٹرسٹ کی حلت کی بنیاد ہے کوئی مضبوط دلیل قائم کرنا ضروری نہیں سمجھا، حالانکہ یہ دلیل اس لحاظ سے بھی ضروری ہے کہ اگرچہ فاضل مولف اس بات کے مدعی ہیں کہ کمرشل انٹرسٹ میں حقیقتاً نفع نقصان دونوں میں شرکت ہوتی ہے۔ تاہم وہ اتنی بات ضرور مانتے ہیں کہ بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف منافعے میں شرکت ہو رہی ہے۔ نامناسب نہ ہوگا اگر ناظرین کے سامنے وہ دلیل (اگر اس کو دلیل کہا جا سکتا ہے) رکھ دی جائے جو بزعم مولف اس دو طرفہ منافعہ کے وجود کا ثبوت فراہم کرتی ہے۔ موصوف کا

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۱۔ [۲] حوالہ بالا ص ۳، ۴۔ [۳] حوالہ بالا ص ۴۔

کہتا ہے کہ "قرض لینے والا اپنے تجربہ اور عقل سے اندازہ لگاتا ہے اور وہ بڑی حد تک درست بھی ہوتا ہے کہ اس رقم کو تجارت میں لگانے کے بعد نفع نقصان کو ملا کر بھی اتنی بچت ہو گی جس میں ہم قرض دینے والے کو اتنا دے دیں جب بھی ہمیں اتنا بچے گا۔ وہ اس رقم کو ایک مدت معینہ تک الٹ پھیر کرنے کی اسکیم بناتا ہے اس میں وہ اپنے نقصان کا بھی پرسنٹیج نکال لیتا ہے اور فی صد نفع کا بھی اندازہ کر لیتا ہے اسکے بعد وہ یہ طے کر لیتا ہے کہ اگر ہم کم از کم اتنا ماہانہ منافع دے دیا کریں گے تو ہمارا کوئی نقصان نہیں ہو گا بلکہ پھر بھی ہم نفع ہی حاصل کریں گے۔ مثلاً نفع و نقصان نکال کر ہم دس فی صد منافع کما کر اس میں سے تین یا چار فی صد قرض دینے والے کو ادا کیا کریں گے۔ یہ صورتِ حال ایسی ہے کہ اگرچہ بظاہر قرض دینے والے کو صرف منافع حاصل ہوتا ہے لیکن دراصل وہ اس نقصان میں بھی شریک ہوتا ہے جو قرض لینے والا کاروباری شخص دورانِ تجارت میں اٹھاتا رہتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ منافع تو اسے نظر آجاتا ہے مگر نقصان نظر نہیں آتا ہے جو کچھ منافع ملتا ہے وہ دراصل نفع و نقصان دونوں سے چھن کر آتا ہے۔ لہذا ظاہری صورت صرف منافع کی نظر آتی ہے اس لئے یہ ربوٰ دکھائی دیتا ہے لیکن دراصل وہ نفع و نقصان دونوں میں شریک ہوتا ہے"[1]

ہم نے اتنا طویل اقتباس محض اس لئے دیا ہے کہ قارئین خود اندازہ کر لیں کہ فاضل مولف کتنے اہم معاملے کے بارے میں کتنی مغالطہ آمیز گفتگو کرتے ہیں اور کتنی سطحی باتوں کو دلیل سمجھ بیٹھتے ہیں۔ اس عبارت میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ موصوف کی بڑی مخلصانہ قلبی خواہش ہو سکتی ہے اور اس کا کسی نہ کسی حد تک احترام بھی کیا جا سکتا ہے مگر کیا کیا جائے خواہشات اور تمناؤں سے نہ تو کسی واقعہ کی حقیقت بدلتی ہے اور نہ انھیں اثباتِ مدعا کے لئے دلیل کے طور پر پیش کرنے کی اجازت دی جا سکتی ہے قرض سرمایہ لیکر کاروبار میں لگانے اور نفع و نقصان دونوں میں شریک سرمایہ کو کاروبار میں لگانے کا جو بنیادی فرق ہے اسے تو ہم آگے واضح کریں گے یہاں صرف اتنا اشارہ کافی ہے کہ موصوف کا مذکورہ دعویٰ اس مفروضہ کا محتاج ہے کہ کاروبار میں چاہے عارضی طور پر قرض لینے والے کو کبھی کبھی نقصان ہو جائے لیکن اس پوری مدت میں جس میں قرض لی ہوئی رقم اس کے پاس رہتی ہے اسے بحیثیت مجموعی لازماً نفع ہوگا۔ فاضل مولف کو چاہیے

---

[1] حوالہ بالا ص ۷۲ و ۷۳

تھا کہ اس مفروضہ کو واضح طور سے بیان کر دیتے۔ لیکن کیا دنیا میں ہر کاروبار اور صنعت و زراعت کے ہر منفرد ادارے کے بارے میں یہ مفروضہ درست ہے۔ سود کے زبردست حامیوں نے بھی اس قطعیت کے ساتھ اس مفروضے سے کام نہیں لیا جس طرح موصوف کی تحریر سے عیاں ہے۔ علاوہ بریں موصوف صرف یہ کہہ کر کہ "دراصل وہ اس نقصان میں بھی شریک ہوتا ہے جو قرض لینے والا کاروباری شخص دوران تجارت میں اٹھاتا رہتا ہے"۔ اپنی جگہ پر مطمئن ہو جاتے ہیں کہ انھوں نے اس بات کا ثبوت دے دیا کہ قرضخواہ بھی کاروباری شخص کے نقصان میں شریک رہتا ہے حالانکہ ان کی اس بات کی حیثیت ایک بے دلیل دعوے سے کسی طرح زیادہ نہیں۔ ہمیں یہ بدگمانی کرنے کا حق نہیں کہ موصوف دعویٰ اور دلیل و ثبوت میں باہم امتیاز نہیں کر سکتے۔ ہو سکتا ہے کہ نقصان میں شرکت کی شکل موصوف کے ذہن میں یہ ہو (جیسا کہ صفحہ پر ایک اشارہ ملتا ہے) کہ صورت مذکورہ میں سرمایہ دینے والا تہ دل سے اس کا خواہشمند ہوتا ہے کہ تجارت میں قرضدار کو فائدہ ہو۔ کیونکہ بصورت دیگر اگر وہ دیوالیہ ہو گیا تو اس کا روپیہ مارا جاتا ہے۔ اگر نقصان کی شرکت کی یہی صورت ہو تو پھر صرفی اور حاجتمندانہ اغراض کے لئے معقول شرح سود پر رقم کے لین دین کو جائز کہنے میں کیا تکلف ہو۔ کیونکہ نقصان کی شرکت کی مذکورہ صورت تو وہاں بھی موجود ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اچھا ہوتا اگر یہ واضح کر دیا جاتا کہ کیا تجارت کے لئے دیئے ہوئے سودی قرضوں اور صرفی اغراض کے لئے دیئے ہوئے سودی قرضوں میں اس اعتبار سے کوئی بھی فرق ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں میں سود سرمایہ دار کے اپنے سرمایہ سے "پرہیز" یا "انتظار" یا "سرمایہ کے استعمال" کا معاوضہ ہوتا ہے جس میں قرضدار کے نقصان میں شرکت یا عدم شرکت کا سوال اٹھانا ہی لغو ہے۔

فاضل مولف کو اس بات پر بھی غور کرنا چاہیئے تھا کہ اگر واقعی اس صورت میں منافع قرضخواہ تک قرضدار کے نفع و نقصان دونوں سے چھن کر آتا ہے اور قرضخواہ برابر اس نقصان میں شریک رہتا ہے (یا اخیر میں ہو جاتا ہے) جو قرضدار کاروبار کے دوران یا اخیر میں اٹھاتا ہے تو سرمایہ کے علاوہ ایک مخصوص رقم کی تعیین اور ادائیگی کی مدت کی تحدید کی کیا معقولیت رہ جاتی ہے۔ اگر صورت حال یہی ہے تو کیا قرضخواہ یہ گوارا کرلے گا کہ اگر کاروبار میں انجام کار نقصان ہی ہوا تو وہ اس نقصان کے کسی حصہ کی ذمہ داری اپنے

مقرر شدہ منافعہ کے تناسب سے اُٹھائے۔ موصوف کے زعم باطل کے برخلاف واقعہ یہ ہے کہ جہاں تک قرضدار کے پاس منافعہ آنے کا تعلق ہے وہ تو واقعی نفع نقصان دونوں سے بچھن کر آتا ہے کیونکہ وہ اپنا سرمایہ لگاتا ہے۔ [اور اکثر اوقات اپنی دماغی وجسمانی محنت صرف کرتا ہے] اور کاروبار کے تمام خطرات (RISKS) برداشت کرتا ہے۔ مگر قرضخواہ کو جو منافعہ کمرشل انٹرسٹ کے نام سے ملتا ہے وہ قرضدار کے نفع نقصان سے بے نیاز قرضدار کی جیب سے آتا ہے۔ قرضخواہ کا سرمایہ بہرحال محفوظ ہوتا ہے۔ وہ کسی ضمانت (SECURITY) پر بھی دیا جاتا ہے اور اس طرح اپنی واپسی کا تیقن لے کر آتا ہے۔ قرضخواہ کا مقرر شدہ منافعہ بھی اس سرمایہ کے ساتھ اپنی پوری ادائیگی کی ضمانت لئے ہوئے ہوتا ہے۔ یہ دُہری چھلنی قرضدار کے کسی بھی نقصان کو قرضخواہ تک پہونچنے دینے سے بڑے موثر اور انتہائی یقینی طریقے سے روک دیتی ہے۔ [دیوالیہ پن کی صورت اوپر مذکور ہو چکی] اور درحقیقت یہی ساری کشش ہو سودی قرضوں میں، خواہ وہ پیداواری مقاصد کے لئے دیئے گئے ہوں یا صرفی اغراض کے لئے، اور ان پر لی ہوئی سودی رقوم میں کہ قرضخواہ کو بغیر کوئی نقصان اور خطرہ برداشت کئے سرمایہ کی حفاظت کے علاوہ ایک معین رقم منافعہ کی ملتی رہتی ہے۔ مذکورہ بالا باتوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے غور کیا جائے تو اس بات میں کوئی شک نہیں رہتا کہ کمرشل انٹرسٹ اپنی حقیقت اور صورت دونوں کے اعتبار سے قطعاً ربوا ہے۔ فاضل مولف نے ان دونوں کے درمیان فرق پیدا کرنے کی جو کوشش کی ہے اس میں وہ قطعاً ناکام نظر آتے ہیں۔

فاضل موصوف نے کمرشل انٹرسٹ اور مضاربت کے تشابہ کو گذشتہ مثال کے ذریعہ واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:۔

۱۔ "قرض لینے والا مذکورہ چالیس روپے اپنی جیب سے نہیں دیتا بلکہ وہ اس رقم قرض کو تجارت میں لگا کر مثلاً سو روپیہ ماہانہ کما لیتا ہے اور اسی نفع میں سے چالیس روپے دیتا ہے گویا اس لحاظ سے اس کا چالیس فیصد منافعہ میں شریک ہونا بالکل مضارت کی سی شکل ہوتی ہے"[1] اس پہلو کی

---

[1] کمرشل انٹرسٹ صفحہ ۲

تشریح دوسری جگہ ان الفاظ میں کی گئی ہے کہ کمرشل انٹرسٹ اس پہلو سے بھی مضاربت ہو کہ "جس طرح قرض لینے والا اپنے منافع کا ایک حصہ قرض دینے والے کو دیتا ہے اسی طرح یہاں بھی اپنے منافع ہی میں سے ایک معین حصہ ادا کرتا ہے"[1]۔

۲۔ "قرض لینے والا اس میں بھی کماتا ہے اور اس میں بھی، قرض دینے والا وہاں بھی منافع میں شریک ہوتا ہے اور یہاں بھی"[2]۔

۳۔ کمرشل انٹرسٹ میں نفع نقصان دونوں میں شرکت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ مضاربت ہی کی ایک شکل ہے"[3]۔

موصوف کے نزدیک مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ میں صرف اتنا فرق ہے کہ مضاربت میں منافعہ بحصہ رسدی ہوتا ہے جو غیر معین ہوا اور کمرشل انٹرسٹ میں نفع متعین ہوتا ہے[4]۔

مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ کے تشابہ اور تباین پر گفتگو کرنے سے پہلے ایک قابلِ غور بات یہ ہے کہ فاضل مولف کا اس بات سے کیا مطلب ہو کہ قرضدار یہ رقم اپنی جیب سے نہیں دیتا بلکہ تجارت کے نفع میں سے دیتا ہے۔ کیا مولف کا یہ خیال ہو کہ تجارت کا نفع قرضدار کے جیب کی چیز نہیں، اور اگر کسی سے روپیہ قرض لے کر تجارت کی گئی تو قرضدار نہ اس قرض لی ہوئی رقم کا مالک ہوتا ہے اور نہ اس روپئے سے جو پیداوار ہوئی اور نفع حاصل ہوا اس کا مالک ہوتا ہے۔ فاضل مولف کو اس موقع پر واضح طور سے یہ بتانا چاہیئے تھا کہ قرض لی ہوئی رقم اور اس سے حاصل کردہ نفع پر مولف کے نزدیک قرضدار کے کیا حقوق ہیں۔ موصوف کے نزدیک یہ حقوق مالکانہ حقوق کے علاوہ ہی ہو سکتے ہیں کیونکہ مالکانہ حقوق کی تو موصوف بڑی صراحت کے ساتھ نفی کر رہے ہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ فاضل مولف قرض لینے والے پر احسان کر کے یہ تو مانتے ہیں کہ قرض کی رقم تو اس کی ملکیت ہو گئی لیکن اس نے کیونکہ یہ رقم تجارت کرنے کیلئے لی ہو۔ کیونکہ وہ اس رقم سے تجارت کر رہا ہو اس لیئے "جرم تجارت" کے پیش نظر اس رقم سے حاصل کردہ نفع اس کی بلا شرکت غیرے ملکیت قرار نہیں دیا جا سکتا، اس میں قرضخواہ کا ایک حصہ ضرور ہو گا لیکن اگر اس قرضدار کو تجارت میں نقصان ہو جاتا ہے تو یہ اس کی شومیِ قسمت ہے۔ قرضخواہ

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۷۰۔ [2] ایضاً [3] ایضاً [4] ایضاً

کا اس میں کوئی قصور نہیں۔ لہذا نقصان صرف قرضدار کو بھگتنا ہوگا۔ قرضخواہ کا نہ صرف سرمایہ بلکہ اس کا مقررہ نفع بہر حال محفوظ رہے گا۔ کیا موصوف اس صورت حال کی معقولیت کو شرعی دلائل سے ثابت کر سکتے ہیں۔ یہاں پر ہم موصوف کی خدمت میں یہ عرض کرنے کی جرأت کریں گے کہ دینی مسائل ایسے سطحی اور عامیانہ مغالطوں سے طے نہیں ہوتے۔ حرام اور حلال کے مسائل بڑے ٹھوس دلائل کا مطالبہ کرتے ہیں۔

کیونکہ مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ میں تشابہ کی جو وجوہ پیش کی گئی ہیں وہ مضاربت کی نہ صرف ناقص بلکہ غلط تشریحات پر مبنی ہیں اس لئے ضروری ہے کہ مختصر طور سے مضاربت کی تشریح کر دی جائے۔

ازروئے لغت مُضارَبت کے معنیٰ یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے کو اس شرط پر تجارت کے لئے مال سُپرد کرے کہ منافع میں بحسب شرائط دونوں کا حصہ ہوگا اور نقصان سرمایہ کار کو بھگتنا پڑے گا۔ شرعی اصطلاح میں مضاربت اس عقد کو کہتے ہیں[1] جس میں ایک فریق دوسرے کو اپنا مال اس لئے سپرد کرتا ہے کہ فریق ثانی اس مال سے تجارت کرے اور حاصل شدہ منافع بین مخصوص شرعی شرائط کے ساتھ ایک معقول و مقررہ نسبت سے شریک ہو۔ منافع کا ازروئے نسبت طے ہونا (معلوم علی وجہ شائع) مثلاً نصف ثلث وغیرہ جو بھی فریقین میں باہم طے ہو جائے مضاربت کی صحت کی متفق علیہ شرط ہے۔ لہذا اگر منافع کے طور پر کوئی معین مقدار کسی فریق کے لیے مخصوص کر دی گئی[2] یا اس کو جتنا منافع ازروئے نسبت ملتا ہے اُس پر کسی معین مقدار کے اضافہ[3] یا کمی[4] کی شرط لگا دی گئی تو ان سب صورتوں میں عقد

---

[1] ہم نے مضاربت کی صرف ان خصوصیات کا ذکر کیا ہے جو بنیادی اور متفق علیہ ہیں۔ دیکھئے ہدایہ مع شرح فتح القدیر: کتاب المضاربت۔ بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد لابن رشد: کتاب القراض ۲۲۳/۱ و مابعدہا (ابن رشد نے مضاربت کے اجماعی مسائل کا ذکر تمہید میں کر دیا ہے) بدائع الصنائع للکاسانی المغنی لابن قدامہ ۱۳۴/۵۔ موطا امام مالک کتاب القراض مصر ۱۹۱۰ ۷۹/۶ و مابعدہا المحلی لابن حزم ۲۴۷/۸ و مابعدہا، الفقہ علی المذاہب الاربعہ لعبد الرحمن الجزیری طبع ثانیہ ۱۹۵۲ ۴۲/۳ و مابعدہا۔ [2] مثلاً جو منافع ہوگا اس میں سے پانچ ہزار روپے ملیں گے۔
[3] مثلاً منافع کا نصف اور دو ہزار روپے مزید ملیں گے۔ [4] مثلاً منافع میں سے چار ہزار روپے منہا کر کے باقی منافع ملے گا یا منافع کے نصف میں سے ایک ہزار روپیہ منہا کر کے باقی نصف منافع ملے گا۔

مضاربت فاسد ہو جائے گا۔ کاروبار میں نقصان ہونے کی صورت میں خسارہ سرمایہ کار کو بھگتنا پڑے گا فقہا نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ مضاربت میں اگر سرمایہ کار نے یہ شرط لگائی کہ نقصان محنت کار کے ذمہ ہوگا تو یہ شرط باطل ہے[۵۱] اگر یہ شرط کی گئی کہ کل منافعہ محنت کار کا ہوگا۔ یہ تو معاملہ قرض کا سمجھا جائے گا۔ اگر راس المال کا کوئی حصہ تلف ہو جائے تو محنت کار پر تاوان لازم نہ آئے گا۔ بشرطیکہ اس کی تعدی یا لاپروائی سے ایسا نہ ہوا ہو۔ مضاربتِ صحیحہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عقد لازم نہیں، چنانچہ محنت کار کے محنت شروع کرنے (یعنی مال میں تصرف کرنے) سے پہلے تک فریقین کو عقد منسوخ کرنے کا اختیار ہے۔ مضاربت کے عقد میں محنت کار کا نفع میں اپنا حصہ وصول کرنے کا حق اس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ عملاً سرمایہ سے منافعہ کی صورت میں پیداواری ہو جائے۔ مضاربتِ فاسدہ کا حکم یہ ہے کہ اسے فسخ کیا جائے اور مال سرمایہ کار کو واپس کر دیا جائے[۵۲] اس طرح مضاربت کی شرعی اصطلاح میں اس لفظ کے لغوی معنی مع شے زائد (یعنی وہ مخصوص شرائط جو شریعت کی نظر میں اسے صحیح یا فاسد قرار دیتی ہیں) محفوظ ہیں۔ تشریحاتِ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ مضاربت شرکت کی وہ مخصوص قسم ہے جس میں ایک جانب سے سرمایہ اور دوسری جانب سے محنت لگائی جاتی ہے منافعہ میں طرفین کا حصہ ازروئے نسبت ہوتا ہے اور خسارہ سرمایہ کار کے ذمہ ہوتا ہے اور اس طرح نفع اور نقصان دونوں میں فریقین کی شرکت ہوتی ہے۔

مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ کے وہ واضح فرق جو سرسری طور پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتے ہیں حسب ذیل ہیں:۔

---

۵۱ "کاشتراط الوضیعۃ علی المضارب لا یفسد المضاربۃ ویبطل الشرط" ہدایہ آخرین مع حاشیہ مولانا عبدالحیٔ ۱۵۶/۲ نیز بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۹ : بدائع ۶/ ۷۷

۵۲ یہ اس وقت تک ہی جب تک کہ محنت کار نے اس سرمایہ کو کاروبار میں نہیں لگایا۔ اگر مضاربت فاسد ہو اور محنت کار نے سرمایہ کاروبار میں لگا دیا تو یہ معاملہ اجارہ میں تبدیل ہو جائے گا، نفع سرمایہ کار کا ہوگا اور محنت کار کو علی حسب اختلاف الفقہاء ۱۔ قراض مثل ۲۔ اجارہ مثل ۳۔ قراض مثل، لم یکن اکثر ما سماہ یا ۴۔ قراض مثل فی کل منفعۃ کا حق ہوگا۔ ابن رشد: بدایۃ المجتہد، کتاب القراض، القول فی حکم القراض الفاسد ۲/ ۲۴۰

(۱) مضاربت شرکت (PARTNERSHIP BY AGREEMENT) کا وہ مخصوص معاملہ ہے جس میں دو برابر کے شریکوں میں سے ایک اپنا مال لگاتا ہے اور دوسرا اپنی محنت - کمرشل انٹرسٹ قرض کا معاملہ ہے جس میں شرکت کا کوئی سوال نہیں شرکت اور قرض بنیادی طور سے دو مختلف معاملات ہیں -

(۲) مضاربت میں شرکت حصول منافع کے مقصد سے ہوتی ہے. اس مقصد کی تشریح یہ ہے کہ ایک فریق (محنت کار) اپنی محنت دوسرے فریق (سرمایہ کار) کے سرمایہ پر لگاتا ہے. تاکہ اس محنت کے ذریعے وہ سرمایہ بارآور ہو اور اُس بارآوری کے نتیجہ میں محنت کار کو حاصل شدہ منافعہ میں سے حصّہ ملے. قرض کے معاملہ میں کیونکہ سرے سے کوئی شرکت نہیں ہوتی اس لئے شرعًا باہمی حصول منافع نہ اس کا مقصد قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ شریعت قرض کے بارے میں اسے معتبر قرار دیتی ہے، شریعت میں قرض کی حیثیت تبرع کی ہے -

(۳) مضاربت میں شروع سے آخر تک یعنی مضاربت کی رقم کی (محنت کار کے ہاتھ میں) وصولیابی سے لیکر سرمایہ کی بارآوری تک محنت کار کی کئی حیثیتیں ہوتی ہیں :-

۱- سرمایہ وصول کرنے سے سرمایہ کاروبار میں لگانے تک، بالفاظِ دیگر اس پر محنت صرف کرنے تک اُس کی حیثیت امین (TRUSTEE OR DEPOSITARY) کی ہوتی ہے -

۲- سرمایہ کاروبار میں لگانے سے لیکر مال کی بارآوری تک اس کی حیثیت سرمایہ دار کے وکیل یعنی نائب (AGENT) کی ہوتی ہے -

۳- مال کی بارآوری کے بعد اس کی حیثیت شریک (PARTNER) کی ہوجاتی ہے.

منافع کی تقسیم کے بعد عقدِ مضاربت ختم ہوجاتا ہے اور اس کے ساتھ محنت کار کی مذکورہ حیثیات بھی - علیٰ ہٰذالقیاس سرمایہ کار کی حیثیت مالک مالِ اصیل اور شریک کی ہوتی ہے منافع کی تقسیم کے بعد آخری دو حیثیتیں ختم ہوجاتی ہیں اور مالکیت کی حیثیت برقرار رہتی ہے -

قرض کے معاملہ میں رقم قرض کی وصولیابی سے لیکر اس کی واپسی تک قرضدار کی حیثیت صرف ایک ہوتی ہے - یعنی وہ قرض لی ہوئی رقم کے مثل کی واپسی کا ذمہ دار یا دوسرے الفاظ میں اتنی رقم کے برابر رقم کا دین دار ہوتا ہے اس پوری مدت میں وہ امین یا نائب یا شریک کچھ بھی نہیں ہوتا اسی طرح قرض دینے والے کی حیثیت صرف

قرض دی ہوئی رقم کے واپس لینے کے حق کے مالک کی ہوتی ہے نہ کہ اصیل یا شریک کی۔

(۴) مضاربت میں امین ہونے کی حیثیت سے محنت کار کے سپرد کی ہوئی رقم اس کے ہاتھ میں امانت ہوتی ہے۔ وہ اس کی مناسب طریقوں سے حفاظت کرنے پر مامور ہے اگر رقم تلف ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں بشرطیکہ اس کی تعدی کو دخل نہ ہو۔ وہ رقم علیٰ حالہ سرمایہ کار کی ملکیت ہے اور کیونکہ محنت کار اس رقم کا مالک نہیں ہے لہذا وہ اس پر من مانے تصرفات کا حق نہیں رکھتا۔

قرض دی ہوئی رقم پر سے قرضخواہ کے مالکانہ حقوق ختم ہو جاتے ہیں اور قرضدار اس کا بلا شرکت غیرے مالک ہو جاتا ہے۔ وہ اس پر ہر قسم کے تصرفات کا حق رکھتا ہے اور اپنے ان تصرفات میں قرضخواہ یا کسی دوسرے شخص کا پابند نہیں ہے۔ اگر رقم تلف ہو جائے تو قرضخواہ کو اس سے کوئی واسطہ نہیں، وہ بہرحال اپنی پوری رقم کی وصولیابی کا حقدار ہے۔

مضاربت اور قرض کے اس فرق کا منطقی تقاضا ہے کہ مضاربت میں محنت کار اس کا پابند ہوتا ہے کہ سپرد کردہ رقم سے صرف تجارت کرے، وہ تجارت کے علاوہ دوسرے تصرفات کا مجاز نہیں۔ کاروبار کے دوران اس کے تصرفات کی نوعیت وہی ہونا چاہیئے جو کاروباری افراد کے تصرفات کی عموماً ہوتی ہے لیکن قرضدار نے چاہے بالتصریح تجارت کرنے کے لئے رقم لی ہو تاہم وہ اس کا پابند نہیں کہ اس سے تجارت ہی کرے۔ اسے اس رقم پر مالکانہ حقوق حاصل ہونے کی وجہ سے یہ اختیار پیدا ہو جاتا ہے کہ اس رقم کا جو چاہے کرے۔ قرضدار پر کوئی ایسی شرط عائد نہیں کی جا سکتی جو اس کے حق تصرف کو محدود کر دے۔

(۵) مضاربت میں محنت کار کی وکیل یا نائب کی حیثیت کا تقاضا یہ ہے کہ کاروبار کے سلسلہ میں اس کے مالی تعہدات (FINANCIAL LIABILITIES) اصیل (یعنی سرمایہ کار) پر عائد ہوں گے۔

قرض کے معاملہ میں فریقین (قرضخواہ اور قرضدار) میں اصیل و نائب کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لہذا دونوں میں کسی کے مالی تعہدات دوسرے پر عائد ہونے کا کوئی سوال نہیں۔ دونوں اپنی جگہ علیحدہ اور مستقل حیثیت رکھتے ہیں۔

(۶) مضاربت میں نفع میں محنت کار کی شرکت ثابت ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ محنت کار سپرد کردہ سرمایہ کا مالک ہوجاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محنت کار نے اس سرمایہ پر پیدائش دولت کے دوسرے عامل یعنی اپنی محنت کو صرف کیا ہے جس کے بغیر سرمایہ بارآور نہ ہوتا۔ سرمایہ کار کا حصہ نفع میں اس وجہ سے ہوتا ہے کہ سرمایہ پیدائش دولت کا ایسا عامل ہے جس کے بغیر محنت کار کی محنت وہ ثمرہ نہ دے سکتی تھی جو اس نے سرمایہ پر لگانے سے دیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک سرمایہ سے عملاً پیداواری نہ ہوجائے محنت کار کا حصہ منافع میں ثابت نہیں ہوتا اور نہ وہ منافع میں اپنے حصے کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

قرض کے معاملہ میں کیونکہ قرضدار قرض کی رقم کا مالک ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اگر وہ اس رقم کو تجارت میں لگاکر اس پر اپنی محنت صرف کرتا ہے تو اس سے حاصل شدہ منافعہ خالص اسی کی ملکیت ہوگا۔ یہاں پر سرمایہ اور محنت، پیدائش دولت کے دونوں عامل، اسی کے ہیں، لہٰذا منافعہ کا وہی مالک ہوگا۔ قرضخواہ کا اس نفع میں کوئی حصہ نہیں ہوسکتا۔

(۷) مضاربت میں کاروبار میں نقصان ہونیکی صورت میں خسارہ سرمایہ کو انگیز کرنا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو فقہ اسلامی کے نزدیک نقصان نام ہے مال کے جز رہالک کا[1]۔ دوسرے کیونکہ محنت اس مال پر صرف ہوچکی اور خسارہ کی صورت میں ضائع بھی ہوچکی اس لئے تقسیم خسارہ کی صورت یہی رہ جاتی ہے کہ اس نقصان کا بار مال پر ڈالا جائے۔ چنانچہ اگر مضاربت میں نقصان کی ذمہ داری محنت کار پر ڈالنے کی شرط کی جائے تو یہ شرط باطل ہے۔

قرض کے معاملہ میں، اگر قرضدار رقم قرض سے کاروبار کرتا ہے تو خسارہ کی صورت میں نقصان اسی کو بھگتنا پڑے گا اور کیونکہ سرمایہ و محنت دونوں اسی کے ہیں اس لئے اس نقصان کو قرضخواہ پر ڈالنے کی کوئی صورت نہیں۔ قرضخواہ بہرحال ردِ مثل کا حقدار ہے۔

(۸) مضاربت میں فریقین میں سے کسی کا نفع مقرر و معین نہیں کیا جاسکتا۔ اگر پورا نفع صرف محنت کار کا قرار پایا ہے تو یہ معاملہ مضاربت کا نہ رہے گا بلکہ قرض کا ہوجائے گا۔ اگر پورا نفع صرف سرمایہ کار کا قرار پایا ہے تو یہ معاملہ وکالت بلا اجرت کا مانا جائے گا۔ اگر از روئے نسبت نفع کے علاوہ کچھ معین رقم سرمایہ کار

[1] یعنی نقصان کی صورت یہ ہے کہ راس المال کا کوئی حصہ ضائع ہوگیا۔ [illegible] راس المال۔ بدائع الصنائع ج ۶ ص ۸۶

یا محنت کار کی طے ہوگی تو۔

قرض کے معاملہ میں اگر قرضخواہ کوئی رقم مشروط طور پر قرضدار سے وصول کرتا ہے تو نہ یہ اُس کے مملوکہ سرمایہ کی بارآوری کا نتیجہ ہے نہ اُس کی محنت کے ذریعہ اسے حاصل ہوئی ہے اس لئے اس رقم کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔

(۹) مضاربت کے فاسد ہونے کی صورت میں مضاربت کا معاملہ اجارہ میں تبدیل ہو جاتا ہے، محنت کار کی حیثیت اجیر کی ہو جاتی ہے اور اسے اپنی محنت کا معقول معاوضہ ملتا ہے اور نفع نقصان سب سرمایہ کار کے ذمہ ہوتا ہے۔ اس صورت حال کی وجہ بھی یہی ہے کہ شریعت حتی الامکان محنت کار کی محنت کو لغو نہیں کرنا چاہتی۔

قرض میں اس طرح کی کوئی صورت متصور نہیں۔

کمرشل انٹرسٹ اور مضاربت کے درمیان مذکورہ جوہری فرق کا معاملہ اس نتیجہ پر پہونچانے کے لئے بالکل کافی ہے کہ ان دونوں معاملات میں کسی ادنیٰ سے ادنیٰ اور دور از کار مشابہت کی بھی جھلک نہیں پائی جاتی۔ چہ جائیکہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ کمرشل انٹرسٹ "بالکل مضاربت کی سی شکل ہے"۔

کمرشل انٹرسٹ اور مضاربت کے جس فرق کی طرف فاضل مقالہ نگار نے اپنے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ مضاربت میں حصہ رسدی منافع میں ہوتا ہے جو غیر معین ہے اور کمرشل انٹرسٹ میں معین نفع ہے[۱]۔ وہ کوئی اصولی اور بنیادی فرق نہیں ہے۔ وہ تو صرف ایک نتیجہ ہے مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ کے دو بالکل علیحدہ اور مستقل معاملات ہونے کا۔ مزید براں جس طرح اس فرق کو پیش کیا گیا ہے وہ نہایت ناقص اور سخت غلط فہمی کا موجب ہے۔ اس فرق کو پیش کرنے کا صحیح طریقہ یہ تھا کہ یہ کہا جاتا کہ "مضاربت میں محنت کار، پیدائش دولت کے ایک عامل یعنی سرمایہ پر جو دوسرے کی ملکیت ہے، پیدائش دولت کے دوسرے عامل کا اضافہ کر کے یعنی اپنی محنت صرف کر کے اس سرمایہ کی بارآوری کی صورت میں اس سے حاصل شدہ منافع میں ایک مقررہ نسبت پر اس سرمایہ کار کے ساتھ جائز طور پر شریک ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف کمرشل انٹرسٹ

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۷۳

میں قرضخواہ اپنے قرضدار کے اس نفع میں شریک ہوتا ہے جو اس قرضدار کے مملوکہ سرمایہ کی بار آوری کا نتیجہ ہو اور خالص اسی کی ملکیت ہو جبکہ اس منافعہ میں اس طرح شریک ہونے کا کوئی شرعی حق قرضخواہ کو حاصل نہیں۔ اسے حق ہے تو صرف اپنی قرض دی ہوئی رقم کے مثل کی واپسی کا۔ اس سے یہ بات بھی اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ میں قرضدار کو اپنی جیب سے انٹرسٹ کی رقم کی ادائیگی کرنا پڑتی ہے برخلاف اس کے مضاربت میں محنت کار کی جیب سے کسی قسم کی ادائیگی کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

فاضل مولف کی اس عبارت سے کہ "کمرشل انٹرسٹ اس پہلو سے بھی مضاربت ہے کہ جس طرح قرض لینے والا اپنے منافعہ کا ایک حصہ قرض لینے والے کو دیتا ہے اسی طرح یہاں بھی اپنے منافعہ ہی میں سے ایک معین حصہ ادا کرتا ہے[۵۱]" معلوم ہوتا ہے کہ وہ مضاربت میں منافعہ کے حصول کی نوعیت اور شرکت کی صورت کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہے۔ عبارتِ مذکورہ میں "اپنے منافعہ" کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ وہ مضاربت کے منافعہ کو محنت کار کی ملکیت سمجھتے ہیں حالانکہ جیسا اوپر واضح کیا گیا ایسا نہیں ہے۔ اس سے زیادہ شدید غلط فہمی یہ ہے کہ موصوف نے یہ لکھ کر کہ "قرض لینے والا اس میں بھی کماتا ہے اور اس میں بھی' قرض دینے والا وہاں بھی منافعہ میں شریک ہوتا ہے اور یہاں بھی[۵۲]" مضاربت کو قرض کا معاملہ قرار دیتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ محنت کار' سرمایہ کار سے قرض سرمایہ لے کر منافعہ کماتا ہے۔ اور اس میں سے سرمایہ کار کو رقم ادا کرتا ہے۔ حالانکہ جیسا بتایا گیا قرض اور مضاربت کے معاملات بنیادی طور سے دو قطعاً مختلف معاملے ہیں اور مضاربت کو کسی تاویل کے ذریعہ قرض کا معاملہ نہیں بنایا جا سکتا۔

اصل بات یہ ہے کہ مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ پر گفتگو کرتے وقت فاضل مولف کی نظر اس حقیقت تک نہیں پہونچ سکی کہ مضاربت کے قالب میں شریعت اسلامیہ نے سرمایہ، محنت اور ملکیت کا ایک ایسا متوازن امتزاج پیش کیا ہے جو ان میں سے کسی تقاضے سے ادنیٰ تغافل برتنے کا روادار نہیں بلکہ ہر ایک کو اس کا صحیح مقام دیتا ہے اور جو کاروبار کے نت نئے طریقوں کی شرعی بنیادوں پر تنظیم

---

۵۱ کمرشل انٹرسٹ ص ۷۳ ۔ ۵۲ ایضاً ۔

کے لئے اپنے اندر رہبری کا بہت بڑا سامان رکھتا ہے۔ برخلاف اس کے کمرشل انٹرسٹ ملکیت اور محنت کے تقاضوں کو لغو ٹھہرا کر صرف سرمایہ کی بالادستی کا اثبات کرتا ہے اور اسے استحصال کے پورے مواقع فراہم کرتا ہے۔ کمرشل انٹرسٹ اور مضاربت کے اصولی فرق کی معاشی بنیادوں کا گہرا مطالعہ اور اس بات کا پورا احساس کہ ایک کی روح دوسرے کی ضد ہے۔ موجودہ دور میں سرمایہ و محنت کی تنظیم اور تجارتی اور معاشی اداروں کی نئی تشکیل کیلئے انتہائی ضروری ہے۔ ضروری ہے کہ اب اس اصولی فرق کی طرف اشارہ کر دیا جائے جو کسی کاروبار میں نفع نقصان میں شرکت کے اصول پر سرمایہ لگانے (یعنی مضاربت) اور ایک متعینہ شرح سود پر کسی کو کاروبار کے لئے قرض دینے کے درمیان ہوتا ہے۔ مضاربت کی شکل میں سرمایہ کاروبار میں ذمہ دارانہ طور پر شریک ہوتا ہے اور قرض کی شکل میں وہ خود کو محفوظ رکھتا ہے اور کاروبار کی کامیابی یا ناکامی کا کوئی اثر قبول نہیں کرتا۔ کاروبار میں اصل خطرہ یہ ہے کہ کاروبار کرنے والے کے وہ اندازے جو وہ اشیاء کی طلب و رسد وغیرہ کے بارے میں کرتا ہے صحیح ثابت نہوں اور اس غلطی کے سبب وہ اپنے سرمایہ کو ایسے کام میں لگا دے جو انجام کار نفع بخش ثابت نہ ہو۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے اور برابر ہوتا رہتا ہے کہ اصل سرمایہ یا اس کا ایک حصہ ضائع ہو جائے۔ مضاربت کی صورت میں سرمایہ کے کاروبار میں ذمہ دارانہ طور پر داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سرمایہ نے ان خطرات کے ہوتے ہوئے خود کو برضاء و رغبت کاروباری فریق (محنت کار، مضارب) کے فیصلوں کا تابع بنا دیا۔ کاروباری فریق نے جو بھی اسکیمیں بنائیں ان کو عملی جامہ پہنانا اسی سرمایہ کی بدولت ممکن ہوا۔ اسے مضاربت کے عقد کے تحت سرمایہ کار نے فراہم کیا۔ اگر یہ سرمایہ نہ ہوتا تو کاروباری فریق کے اندازے کتنے ہی صحیح کیوں نہ ہوتے وہ عملاً پیدائش اشیاء اور ان کی فروخت سے قاصر رہتا۔ عقل و انصاف کا تقاضا ہے کہ ایسی شکل میں اگر نفع ہو تو اس نفع میں سرمایہ بھی شریک رہے۔ اگر کاروبار میں خسارہ ہوتا ہے تو بھی سرمایہ کار کو اس کا اثر قبول کرنا پڑتا ہے۔ یہ اثر بعض اوقات سرمایہ کے ایک حصہ سے ہاتھ دھو لینے کے مرادف ہوتا ہے۔ یہ بھی عقل و انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہے کیونکہ سرمایہ کار کاروبار میں خسارہ کے امکان کو سامنے رکھنے کے باوجود کاروبار میں شریک ہوا تھا۔ کاروباری فریق کے اندازوں کے غلط نکلنے کی ذمہ داری تمام تر اس کی غلط بینی پر نہیں ہوتی کیونکہ طلب و رسد کے حالات اور بازار کا اتار

چڑھاؤ ایسی چیزیں نہیں جن کی بابت انسان قطعیت کے ساتھ کوئی پیش گوئی کرسکتا ہو۔ بسا اوقات یہ ایسے عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں جنھیں کاروباری فریق کا نہ کوئی دخل ہوتا ہے اور نہ اُن پر قابو پانے کی قدرت۔ چنانچہ اگر نقصان ہوا تو کاروباری فریق کی محنت اور تگ و دو ضائع گئی۔ دوسری طرف سرمایہ دینے والے کو نفع سے محروم ہونا پڑا یا اپنے سرمایہ کے ایک حصہ سے ہاتھ دھونا پڑے۔ یہ بھی واضح رہے کہ کاروبار میں چاہے دوسرے خطرات کی تامین (INSURANCE) ممکن ہو مگر اس خطرے کی تامین ممکن نہیں کہ طلب و رسد اور بازار کے حالات کے بارے میں کاروباری فریق کے اندازے غلط ثابت ہوں۔

جب سرمایہ کار کاروبار میں ذمہ دارانہ طور پر خطرات کو انگیز کرنے کے ارادے سے داخل ہوتا ہے تو سرمایہ لے کر کاروبار کرنے والے فریق کی نفسیاتی کیفیت اس نفسیاتی کیفیت سے بالکل مختلف ہوتی ہے جو قرض سرمایہ لے کر کاروبار کرنے والے شخص کی ہوتی ہے۔ کاروباری فریق کو یہ معلوم رہتا ہے کہ اگر نقصان ہوا تو اسے اپنی محنت اور کاروباری جدوجہد کے ثمرات نیز اصحاب سرمایہ کے اعتماد سے محروم ہو جانا پڑے گا لیکن اسے یہ اطمینان رہتا ہے کہ اسے اپنے گھر سے رقم لگا کر پورا سرمایہ واپس نہیں کرنا ہوگا۔ اس کے برعکس قرض سرمایہ لے کر کاروبار کرنے والے شخص کو ہر لمحہ یہ احساس رہتا ہے کہ اگر خسارہ ہوا تو نہ صرف یہ کہ اسے اپنی محنت اور کاروباری جدوجہد کا کوئی ثمرہ نہیں ملے گا بلکہ گھر سے رقم لگا کر سرمایہ مع سود کے سرمایہ دار کو واپس کرنا پڑے گا۔ اس دوسری صورت میں وہ اپنے کاروباری فیصلوں میں وہ آزادی اور جرأت محسوس نہیں کرتا جو پہلی شکل میں کرتا ہے۔ اُسے پُرخطر RISKY فیصلے کرنے اور غیر متعین حالات میں قطعی فیصلہ کرنے میں وہ انشراحِ صدر میسّر نہیں ہو سکتا جو پہلی شکل میں ہو سکتا ہے اس فرق کی وجہ یہی ہے کہ قرض لیا ہوا سرمایہ اپنی بحفاظت واپسی کی ضمانت لے کر آیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ خسارہ کی شکل میں بھی اسے مع سود کے واپس کرنا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کاروباری شخص اپنے میدانِ کار کو محدود کرنے اور بہت زیادہ احتیاط و تحفظ کی پالیسی اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور اُن پُرخطر اور غیر متیقن راہوں پر چلنے سے گریز کرتا ہے جن میں اگرچہ خسارہ کا امکان ہے لیکن کامیابی کی شکل میں بھاری نفع کا بھی امکان ہے۔

اس بات پر افسوس ہوتا ہے کہ فاضل مولف نے اپنے علم حدیث کے باوجود ایسی حدیثوں کے ذکر سے

پہلو تہی کی جو منافع کے اسلامی نظریئے (THEORY OF PROFIT IN ISLAM) کی تعیین و تشریح کے سلسلہ میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہیں اور جن سے کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کے بارے میں بڑی گراں قدر رہنمائی مل سکتی تھی۔ پہلی حدیث "الخراج بالضمان"[1] ہے اور دوسری حدیث وہ ہے جس میں "ربح مالم یضمن"[2] کی نہی مروی ہے۔ فقہاء نے معاملات کے باب میں کتاب و سنت کی تشریحات اور ان احادیث کی روشنی میں اسلام کے نظریۂ نفع کو جس طرح سمجھا ہے وہ مختصر طور سے درج ذیل ہے۔

"وھذا لان الربح لا یستحق الا بالمال او العمل او بالضمان فرب المال یستحقہ بالمال والمضارب یستحقہ بالعمل والاستاذ الذی یلقی العمل علی التلمیذ بالنصف بالضمان ولا یستحق بما سواھا الا تری ان من قال لغیرہ "تصرف فی مالک علی ان لی ربحہ" لم یجز لعدم ھذہ المعانی"[3]

اس کی وجہ یہ ہے کہ منافع کا حق صرف مال، محنت یا ضمان کی بنا پر حاصل ہوتا ہے، چنانچہ (مضاربت میں) سرمایہ کار اپنے مال کی بنا پر اور محنت کار اپنی محنت کی بنا پر اور وہ استاد جو اپنے شاگرد کو کم آدھوں آدھ پر کام دے دیتا ہے ضمان کی بنا پر منافع کا مستحق قرار پاتا ہے۔ منافع کا حق ان تینوں کے علاوہ اور کسی چیز کی بنا پر حاصل نہیں ہو سکتا چنانچہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے کہے کہ "تم اپنے مال میں اس شرط پر تصرف کرو کہ منافع میرا ہوگا" تو یہ اسی لئے جائز نہ ہوگا کہ مذکورہ تینوں چیزوں میں سے کوئی بھی نہیں پائی جاتی۔

بدائع میں اس کی کچھ تفصیل ملتی ہے۔ "والاصل ان الربح انما یستحق عندنا اما بالمال واما

اصول یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع کے حصول کا حق صرف مال، محنت یا ضمان کی بنا پر ہوتا ہے۔ مال کی بنیاد پر منافع

---

[1] ابوداؤد: بیوع ۷۱، ترمذی: بیوع ۵۳، نسائی: بیوع ۱۵۔ ابن ماجہ: تجارات ۴۳ احمد ۶/ ۴۹، ۲۰۸، ۲۳۷

[2] ولا ربح مالم یضمن، ترمذی: بیوع ۱۹، ابوداؤد: بیوع ۶۸، نسائی: بیوع ۷۱، ۲، ۷۲، ابن ماجہ: تجارات ۲۰، دارمی: بیوع ۲۶، احمد ۲/ ۱۷۵، ۱۷۹، ۲۰۵؛ قال السیوطی فی الاشباہ والنظائر فی الفروع فی القاعدۃ الحادیۃ عشر فی الکتاب الثانی "الخراج بالضمان ھو حدیث صحیح اخرجہ الشافعی ... وابن حبان من حدیث عائشۃ"

[3] ابن الہمام: فتح القدیر شرح ہدایہ ۵/ ۳۱

بالعمل واما بالضمان؛ اما ثبوت الاستحقاق بالمال
فظاهر لان الربح نماء راس المال
فيكون لمالكه ولهذا استحق رب المال
الربح في المضاربة واما بالعمل
فان المضارب يستحق الربح بعمله
فكذا الشريك، واما بالضمان فان
المال اذا صار مضمونا على المضارب
يستحق جميع الربح ويكون ذلك بمقابلة
الضمان خراجا بضمان بقول النبي
عليه الصلوة والسلام الخراج بالضمان
فاذا كان ضمانه عليه كان خراجه له
والدليل عليه ان صانعا تقبل عملا
باجر ثم لم يعمل بنفسه ولكن قبله
لغيره باقل من ذلك طاب له الفضل
ولا سبب لاستحقاق الفضل الا
الضمان فثبت ان كل واحد منها
سبب صالح لاستحقاق الربح فان
لم يوجد شيء من ذلك لا يستحق بدليل
ان من قال لغيره تصرف في ملكك على
ان لي بعض ربحه لم يجز ولا يستحق شيئاً
من الربح لانه لا مال ولا عمل ولا ضمان[1]

کا استحقاق تو ظاہر ہے کیونکہ یہ منافعہ راس المال کے نمو کا نام
ہے اس لئے راس المال کا مالک اس کا حقدار ہے اور یہی
وجہ ہے کہ مضاربت میں سرمایہ کار منافعہ کا مستحق ہوتا ہے
محنت کا معاملہ یہ ہے کہ مضاربت میں محنت کار اپنی محنت کی
بنا پر ہی منافعہ کا مستحق ہوتا ہے۔ ایسا ہی معاملہ شریک کا بھی
ہے۔ ضمان کے بارے میں یہ ہے کہ جب بھی مال کا ضمان محنت کار
کے ذمہ ہو جائے تو وہ کل منافعہ کا مستحق قرار دیا جائے گا
اور یہ ضمان کے مقابلہ پر خراج بضمان سمجھا جائے گا۔
بموجب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "الخراج
بالضمان" کے۔ لہذا جب بھی اس مال کا ضمان اس پر
عائد ہو جائے گا تو اس مال کا خراج بھی اسی کا قرار پائے گا
اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک کاریگر اُجرت کے عوض ایک کام
لے اور اُس کے بعد بجائے خود انجام دینے کے اس کو اس
سے کم اُجرت پر کسی دوسرے کے سپرد کر دے تو یہ بچت اس کے
لئے حلال ہوگی۔ اس بچت کے استحقاق کا سبب ضمان کے علاوہ
اور کچھ نہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ چیزوں میں سے
ہر چیز کسی شخص کو منافع کا مستحق بنانے کے لئے کافی ہے لہذا اگر کسی
جگہ ان میں سے ایک چیز بھی نہ پائی جائے گی تو منافعہ کا حق حاصل نہ ہوگا
دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تم اپنے مال میں اس شرط
پر تصرف کرو کہ منافعہ میں میرا حصہ ہو" تو یہ جائز نہیں اور وہ شخص منافعہ کے
کسی حصہ کا مستحق نہ ہوگا اس کی وجہ یہی ہے کہ اس صورت میں نہ مال ہے نہ محنت اور نہ ضمان"

---

[1] الکاسانی: بدائع الصنائع ۶/۶۲

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات پورے طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کی نظر میں منافعہ کا استحقاق اپنے مال یا اپنی محنت یا ضمان کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ اور ان تینوں میں سے کسی ایک کی موجودگی کسی شخص کو منافعہ کا حقدار بنانے کے لئے کافی ہے۔ لیکن اگر کسی معاملہ میں نہ اپنا مال ہو نہ اپنی محنت ہو اور نہ ضمان ہو تو اس سے حاصل شدہ منافعہ کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔ اس اصول سے کمرشل انٹرسٹ کا حکم بھی بڑی آسانی سے متعین کیا جا سکتا ہے۔ کمرشل انٹرسٹ میں قرضخواہ کی جانب مذکورہ تینوں چیزوں میں سے کوئی نہیں پائی جاتی اس لئے یہ بالکل عیاں ہے کہ قرضدار کے منافعہ میں اس کا کوئی شرعی حق نہیں۔ اس کے برخلاف مضاربت میں سرمایہ کار کی جانب اس کا مال ہے اور محنت کار کی جانب اس کی محنت جس کی بنا پر فرداً فرداً دونوں منافعہ کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ منافعہ کے استحقاق کا مذکورہ اصول مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ میں کسی ادنیٰ مشابہت کے دعویٰ کی گنجائش باقی نہیں رہنے دیتا۔

تاہم موصوف کی یہ معذرت بجا ہے کہ "کمرشل انٹرسٹ کے حلال ہونے کے لئے اسے سو فیصد مضاربت ثابت کرنا ضروری نہیں بلکہ اس کے لئے صرف اسی قدر ثابت ہونا کافی ہے کہ یہ ربوٰا نہیں[۱]۔ اور یہ درست ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کی حلت کے لئے صرف اتنا کافی تھا کہ موصوف یہ ثابت کر دیتے کہ کمرشل انٹرسٹ ربوا (یا کوئی دوسرا حرام کردہ لین دین) نہیں ہے۔ لیکن موصوف اس کے برخلاف کمرشل انٹرسٹ کو ربوٰ (حرام) اور ربح (حلال) کا مخلوط قرار دیتے ہیں اور اس طرح خود ہی اس کی حرمت پر دلیل قائم کر دیتے ہیں[۲] کیونکہ اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ کمرشل انٹرسٹ میں ربح (حلال) بھی پایا جاتا ہے تو اس مخلوط کے دوسرے جز یعنی ربوا (حرام) کی حرمت سے بچنے کی کیا تاویل کی جا سکتی ہے جب کہ یہ جز اس مخلوط کا جز لاینفک ہے۔ (باقی)

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۴۷۔ [۲] اس سلسلہ میں فقہ اسلامی کا اصول ملاحظہ ہو۔ اذا اجتمع الحلال والحرام۔ واورد جماعۃ حدیثا بلفظ ما اجتمع علیہ الحلال والحرام الا غلب الحرام۔ قال الحافظ ابو الفضل العراقی "ولا اصل لہ" وقال السبکی فی الاشباہ والنظائر نقلاً عن البیہقی ہو حدیث رواہ جابر الجعفی رجل ضعیف من الشعبی عن ابن مسعود وہو منقطع۔ قلت واخرجہ من ہذا الطریق عبدالرزاق فی مصنفہ وہو موقوف علی ابن مسعود لا مرفوع ثم قال ابن السبکی غیر ان القاعدۃ فی نفسہا صحیحۃ قال الجوینی فی السلسلۃ لم یخرج عنہا الا ما ندر۔ السیوطی: الاشباہ والنظائر فی الفروع، الکتاب الثانی، القاعدۃ الثانیہ؛ نیز دیکھئے ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، النوع الثانی القاعدۃ الثانیہ وقال "من فروعہا ما اذا تعارض دلیلان احدہما یقتضی التحریم والآخر الاباحۃ قدم التحریم۔

لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر

مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر دارالعلوم معینیہ صدر دینی تعلیمی کانفرنس راجستھان

(۶)

مذہب کے بارے میں کانٹ کی غلط فہمی اس کا نظریہ ہے کہ انسان نے غیر ارادی طور پر اپنے اخلاقی میلانات سے مذہب کے تصورات کی تشکیل و تکمیل کی ہے اور خود وحی پر ان کی مہر لگادی ہے محض خارجی اور تاریخی واقعات سے انسان نصب العین اور الوہیت سے کبھی آشنا نہ ہو سکتا۔[1]

مذہب کا واضح تصور نہ ہونے کی وجہ سے وہ اس قسم کی باتوں پر بھی اعتماد کئے بغیر نہ رہ سکا۔

ہماری طبیعتوں کے اندر ایک ناقابل فہم اسوۂ حسنہ ہے جو باطن میں ہماری فطرت کا نصب العین ہے جس کو انجیل نے ابن اللہ کہا ہے جو زمین پر آیا اور اس نے انسانی صورت اختیار کی۔ ایک ایسی ہستی کا تصور جو خدا بھی ہے اور انسان بھی انسانی فطرت کے کمال کا نصب العین ہے۔[2]

مذہب کے بنیادی مباحث کانٹ کے فلسفہ میں واضح نہیں ہیں غرض وجود باری بقائے روح نبوّت اور اختیار انسانی جو مذہبی مباحث میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں کانٹ کے فلسفہ میں زیادہ نہیں ہیں اسی بنا پر بعض ناقدین کو یہ کہنے کا موقعہ ملا کہ اس کی تصانیف میں متضاد باتیں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً جبر و اختیار، تصوریت و اس کی تردید الحاد اور عقیدۂ باری وغیرہ۔

اور بعض نے تو یہاں تک کہدیا کہ کانٹ نے مذہب و ایمان کو ترک کرنے کے بعد لوگوں کے ایمان کو اس لئے برباد کرنے میں تامل کیا کہ کہیں عوام کے اخلاق اور زیادہ نہ بگڑ جائیں۔ نیز مذہب کی تباہ شدہ عمارت گرانے کا

---

[1] تاریخ فلسفہ جدید جلد دوم صـ۱۱۱　[2] حوالہ بالا صـ۱۱۱

الزام اس پر نہ آئے [۱]

اخلاقیات کی تعمیر کے بعد مذہبیات میں وہ متحیر ہوگیا تھا

اس میں شک نہیں کہ والدین کی مذہبی تربیت کی وجہ سے ہر دور میں اس کے گہرے مذہبی ذہن کا پتہ چلتا ہے لیکن جب اُس نے علمی ترقی کی اور فلسفہ کی پرپیچ وادیوں سے گذرا تو اس کو احساس ہوا اور مروجہ مذہب سے وہ تشفی نہ حاصل کر سکا۔ جن لوگوں نے ترک مذہب کا الزام اس پر لگایا ہے میرے خیال میں انھوں نے سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ یہ بات ضرور ہے کہ مذہب کے بارے میں اس کے خیالات واضح نہیں ہیں۔ اس کی یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اخلاقیات کی عالیشان فکری عمارت تعمیر کرنے کے بعد مذہبیات کے باب میں وہ مبہوت و متحیر ہوگیا تھا۔ مثلاً ایک طرف اخلاقی حس کو مذہب کی بنیاد قرار دیتا ہے اور دینیاتی مراسم و اعمال کو بے بنیاد بتاتا ہے اور دوسری طرف یہی نہیں کہ عوام کی دینیات کو ہاتھ نہیں لگاتا بلکہ اس کو بہترین صورت میں ثابت کرتا ہے۔

یا ایک طرف کہتا ہے کہ انسان مذہبی عقائد کے بغیر اخلاقی قانون کی غایت پر استوار نہیں رہ سکتا ہے اور دوسری طرف اخلاقیات کا یہ مقصد بیان کرتا ہے کہ تمام مقاصد و نتائج سے الگ ہوکر انسان کا ارادہ اپنے باطنی قانون پر عمل کرے [۲]۔

اگر مذہبی عقائد لازمی ہیں تو اخلاق کا استقلال ختم ہوجاتا ہے جو اس کے فلسفۂ اخلاق کا جوہری عنصر ہے۔

اس کی نظر میں مذہبی عبادت و شعائر کی کوئی اہمیت نہ تھی

اسی طرح مذہبی عبادت و شعائر کو کوئی اہمیت نہیں دیتا ہے۔ حالانکہ یہ زندگی کے ان "تاروں" کو چھیڑنے میں کامیابی حاصل کرتے اور ان شریانوں کے ذریعہ آپ رسائی کرتے ہیں جن تک کانٹ کی نہ عقل خالص کی رسائی ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس کی اخلاقیات کا گذر ہو سکتا ہے۔ معجزات اور دعاؤں کے اثرات کا بھی وہ منکر ہے۔ حالانکہ ایمان و یقین کے اظہار کے لئے اُن کی اصل حقیقت پر اعتماد کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔

---

[۱] ملاحظہ ہو حکایت فلسفہ صفحہ ۲۶۸ [۲] تاریخ فلسفہ جدید جلد دوم صفحہ ۱۰۵

مذہبی عقائد پر ایمان کا استدلال نہایت ناقص تھا

ان کے علاوہ مذہبی عقائد پر ایمان کا استدلال بھی پُر پیچ اور مغالطہ آمیز ہے۔ مثلاً ایمان جس ضرورت سے پیدا ہوتا ہے اس کے نزدیک نہ صرف یہ کہ تمام ممکن خواہشوں سے یہ ضرورت مختلف ہے بلکہ خالص باطنی اور نفسی شے ہے جو نفوس انسانی میں اخلاقی قانون کا نتیجہ اور اور خالص عقل کا تقاضہ ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ ضرورت سب انسانوں میں پائی جاتی ہے اور تمام افراد لازمی طور سے اسی کو محسوس کرتے ہیں خواہ وہ کانٹی اخلاقی قانون کے قائل ہوں یا نہ ہوں اس کے جواب کے لئے نفسیاتی تجربہ کی ضرورت ہے "عقل محض" کافی نہیں ہے۔

اسی طرح جو لوگ ایمان کے بغیر اخلاقی قانون پر عمل پیرا ہیں انھیں اس ضرورت کا احساس کیوں نہیں ہوتا ہے۔

اس کے مذہب کا کوئی مضبوط مرکز اور محور نہ تھا

کانٹ کے نزدیک مذہبی تصورات "علامتی" ہیں کیونکہ جب تصورات کا علمی استعمال نہ ہو سکے تو لازمی طور سے تمثیلوں اور علامتوں سے مدد لینی پڑتی ہے۔ لیکن تصورات کو علامتی سمجھنے کے جو نتائج ہیں اُن سے وہ عہدہ برآنہ ہو سکا تھا۔ مثلاً مخصوص علامتیں سب کے لئے لازم کیوں ہوں؟ ہر فرد کو اس کی ضرورت کے مطابق انتخاب کا حق ہونا چاہیئے۔ جب بات شخصی انتخاب پر ٹھہری تو ممکن ہے کہ میری عقل ایسی علامتوں کا انتخاب کر سکے جو کانٹ کی منتخب علامتوں سے زیادہ بہتر ہوں۔

بات در اصل یہ ہے کہ "کانٹ" کے مذہب کا کوئی مضبوط مرکز و محور نہ تھا۔ بس جن چیزوں پر ایمان لانے کی اس کو ضرورت محسوس ہوتی تھی۔ انھیں ماورائے تصورات سمجھ کر خدا کے حوالہ کر دیتا تھا۔

اس کی اخلاقیات بھی معاشرہ میں انقلابی تبدیلی پیدا کرنے والی نہ تھی

"کانٹ" کے اخلاقیات بھی مفکرین کی نظر میں معاشرہ میں انقلابی تبدیلی پیدا کرنے والے نہیں قرار پائے ہیں۔ چنانچہ اس کے اخلاق کی درج ذیل تین خصوصیتیں بیان کی جاتی ہیں۔

(۱) یہ ثابت کیا کہ انسان کی نیکی کا قانون اس کی فطرت کے جوہر میں موجود ہے اور یہ قانون انسان ہی کے لئے مخصوص ہے۔ نیز عملی زندگی میں اس کا تحقق اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ عرفان نفس حاصل ہو لیکن عرفان نفس کے حصول کا نہ کوئی مؤثر طریقہ بتاتا ہے اور نہ ہی حجابات کو دور کرنے کی راہیں نکالتا ہے۔

(۲) اخلاقیات کو مابعد الطبعیات و دینیات سے آزاد کرکے یہ ثابت کیا کہ انسان کی طبیعت کے عملی پہلو میں اس کی مستقل اساس موجود ہو لیکن اس اساس کو بروئے کار لانے کی کوئی ایسی تدبیر بتانے میں ناکام رہا جو خاص و عام سب کے لئے مفید ہو۔

(۳) یہ ثابت کیا کہ انسان کی فطرت میں اخلاقی قانون خود محسوس کراتا ہے کہ انسان عظیم الشان رُوحانی مملکت کا شہری ہے اور صرف اس احساس کی وجہ سے لذت پرستی و خودغرضانہ میلانات پر ادائیگی فرض کو ترجیح دینے لگتا ہے لیکن جب دوسرے جارحانہ موثرات کا غلبہ ہو جائے تو احساس و ادائیگی فرض کو زندہ کرنے کے لئے کوئی ترکیب نہیں بتاتا ہے۔ جبکہ یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہو کہ ایسے عناصر بھی موجود ہیں جو باطنی اخلاقی قانون کے آگے بڑی کشمکش کے بعد جھکتے ہیں۔

مدعا کے ثبوت اور استدلال کا طریقہ ناقص ہے

اسی طرح مدعا کے ثبوت اور طریق استدلال میں بھی خامیاں ہیں مثلاً اُس نے اخلاقی قانون کو عالم تجربہ سے اس قدر بلند دکھایا ہے کہ تجربہ سے اس کا قابل فہم تعلق نظر نہیں آتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس اندازِ فکر سے اخلاقی قانون کی عظمت بڑھ جاتی اور انسانی شخصیت کے وقار کو چار چاند لگ جاتے ہیں لیکن چونکہ انسان کی زندگی اور اس کے عمل کا تمام تر تعلق تجربی مظاہر سے ہے اس بنا پر اخلاقی اساس کو تجربہ سے لاتعلق اور ماورئی رکھنے میں جو خلا پیدا ہوتا ہے اُس کو پُر کرنا آسان نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ ماورائی قانون کسی موثر طاقت کے بغیر ایسے ارادہ کو کیسے اور کب تک چلا سکتا ہے جو تجربہ اور مظاہر کی دنیا میں عمل کرتا ہو۔ دراصل یہ دشواری قانون اخلاق کی نفسیات کو نظر انداز کرنے سے پیدا ہوئی ہے۔ اخلاق کی بنیاد (تیسرے دور میں) کسی "تاثیر" پر اس بنا پر نہیں رکھتا ہو کہ تاثیر ایک انفعالی کیفیت ہے جو تجربی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ عمل کو حرکت میں لانے کے لئے "تاثر" ناگزیر ہو۔ عقل کی جانچ سے کانٹ اس نتیجہ پر پہونچا تھا کہ انسانی فکر میں ایسے اصول و صور ہیں جو تجربے سے حاصل نہیں کئے گئے ہیں۔ اس کے باوجود ان کا اطلاق صرف تجربہ ہی کے اندر ہو سکتا ہے۔ نیز جو تجربہ حاصل ہو کر ہمارے علم میں آتا ہو وہ دراصل مظہر ہوتا ہو نہ کہ حقیقی شے لیکن اس شے کی حقیقت کیا ہو؟

اور اس کا وجود فرض کرنے کا کیوں کر حق حاصل ہے؟ وہ ان سوالات کا کوئی تشفی بخش جواب نہ دے سکا۔

اخلاق کو ضابطۂ حیات کی شکل میں نہ پیش کر سکا

اسی طرح اس نے کہا ہے کہ صرف اس عمل کو نیک کہہ سکتے ہیں جو احساس فرض سے سرزد ہو لیکن اس احساس کا تعلق انفرادی زندگی سے زیادہ معاشرتی زندگی سے ہے جس کی طرف اس سلسلہ میں اُس نے کوئی خاص توجہ نہیں دی ہے۔

غرض اخلاق کو جب تک ضابطۂ حیات کی شکل میں نہ پیش کیا جائے اس وقت تک عملی زندگی میں وہ کوئی مؤثر خدمت انجام نہیں دے سکتا ہے۔ مذہب سے توقع تھی کہ وہ "خالی خانہ" کو پُر کر دیگا لیکن اخلاق سے مذہب کی طرف آنے کا راستہ اس قدر پُر پیچ اور دشوار گذار ہے کہ فکری طور پر تو شاید تسلی ہو جائے عملی طور پر اس سے کوئی خاص توقع نہیں کی جا سکتی ہے۔

اخلاقیات کو موثر بنانے اور اس کی تنظیم کا سیدھا راستہ

اخلاقیات کو موثر بنانے اور ضابطۂ حیات کی شکل میں تنظیم کا سیدھا راستہ یہ ہے کہ اس کی بنیاد و عمارت زندہ مذہب پر استوار کی جائے۔ اس صورت میں لامحالہ نفسیات سے اس کا تعلق ہوگا اور ہمہ وقت ایک موثر طاقت کی کارفرمائی رہے گی۔

مذہب میں مرکزی حیثیت قلب کو حاصل ہو جو ایک لطیفۂ روحانی و ربانی ہے۔ وہ مخصوص قسم کے علم و ادراک کا ذریعہ اور سارے اعمال انسانی کے لئے " محور " ہے۔ جب اس میں ایمان و اعتقاد کی جڑ مضبوط و مستحکم ہوگی تو لازمی طور سے اس کی شاخوں (اعمال انسانی) میں رفعت و بلندی پیدا ہوگی اور اس کا اثر زندگی کے تمام گوشوں پر حاوی ہوگا۔

انبیائی مشن کی پوری تاریخ شاہد ہے کہ قلب کے تصفیہ اور اخلاق کے تزکیہ کے لئے حقیقی ایمان سے بڑھ کر کوئی موثر تجویز اب تک وجود میں نہیں آسکی ہے۔

کانٹ کے بعض افکار میں لامذہبیت کے جراثیم

" کانٹ " کے بعض افکار و نظریات میں زندگی کی " میکانیکی " توجیہہ کی بھی جھلک دکھائی دیتی ہے جس سے غالباً عام معتقدین واقف نہیں ہیں اور جو واقف ہیں اُن کا ہراساں ہونا لازمی ہے۔

چنانچہ اس کی زندگی بھر کی تقریروں سے " انسانیات " کے متعلق جو خیالات اخذ کئے گئے ہیں وہ اس

امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ "ممکن ہے انسان نے حیوان ہی کے درجہ سے ترقی کی ہو"[1]

یہ صحیح ہے کہ اس توجیہہ کا کوئی واضح نقشہ وہ نہیں پیش کرسکا اور برابر احتیاط ہی سے کام لیتا رہا لیکن یہ حقیقت کیسے نظر انداز کردی جائے کہ بعد میں "میکانیکی توجیہہ" ہی کو بنیاد بناکر لامذہبیت کی سربفلک عمارت تعمیر کرنے کی کوشش ہوئی ہے۔ اس بنا پر "کانٹ" اور اس کے افکار لامذہبیت کے "جراثیم" سے منزہ نہیں قرار دیئے جاسکتے ہیں۔

مذکورہ تنقیحات کی وضاحت | مذکورہ تنقیحات سے یہ مغالطہ نہ ہونا چاہیئے کہ جدید دور میں کانٹی خیالات نے کچھ بھی اصلاحی خدمت انجام نہیں دی ہے اس واقعہ سے کوئی کیسے انکار کرسکتا ہے کہ اپنے زمانہ کے بہترین نفوس میں اس نے خیالات کے ذریعہ ایک جوش پیدا کردیا تھا اور دور دور سے لوگ اخلاقی مشکلات حل کرنے کے لئے اس کے پاس آتے تھے۔

اسی طرح اس کی پارسائی کی توجوانی اور زندگی کی جفاکشی جدید دور کی انانیت اور لذت پرستی کے خلاف شدید ردعمل کی نمائندگی کرتی ہے اور اس کے اندر ناصحانہ رجحان بھی پایا جاتا ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ حالات کے لحاظ سے جس قسم کے عمل جراحی کی ضرورت تھی اور "آپریشن" کے ذریعہ جو فاسد خون نکالنا ناگزیر تھا کانٹ کے افکار و نظریات بڑی حد تک اس میں ناکام رہے۔ نہ ٹھیک طور سے عمل جراحی ہوسکا اور نہ ہی فاسد خون نکالنے میں کامیابی ہوئی۔

ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں زخم مندمل کرنے والی دواؤں سے کس قسم کی توقعات وابستہ ہوسکتی ہیں؟ اور لامذہبی دور کو روکنے میں وہ کس قدر اہم پارٹ ادا کرسکتی ہیں؟

جدید دور میں طوفان کو روکنے میں نہ کوئی شخصیت کامیاب ہوسکی اور نہ کوئی تحریک | غرض دور جدید میں جو شخصیتیں بھی ابھریں وہ اس قابل نہ تھیں کہ روحوں اور دلوں کی بستیاں الٹ کر ان میں ایمان و اعتقاد کی قوت بھرسکیں اور پھر اس کے ذریعہ طوفان میں پھنسے ہوئے زندگی کے جہاز کو کھینچنے کے فرائض انجام دیں۔

اسی طرح اصلاحات کے جن جدید دور نقوش کو بروئے کار لانے کی کوشش ہوئی تھی ان میں

[1] حکایت فلسفہ ص ۳۳۵

ہم آہنگی اور قوتِ جاذبہ کی اس قدر کمی تھی کہ وہ خود بھی تر دامنی سے محفوظ نہ رہ سکے۔

اوپر آزاد خیالی اور فطری مذہب کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ ابتدا میں یہ دونوں دوش بدوش چلتے رہے لیکن بعد میں سیاسی مداخلت کی وجہ سے خلط ملط ہوئے اور پھر تحلیل ہو کر لامذہبیت میں تبدیل ہو گئے۔

لامذہبی دور کے چند نظریات

لامذہبی دور کی بنیادی تبدیلیاں یہ دور تقریباً انیسویں صدی سے شروع ہوتا ہے اور جب تک موجودہ دجالی سیاست برقرار رہے گی اس کے خاتمہ کی ٹھیک نشاندہی نہیں کیجا سکتی ہے۔ اس دور میں زندگی کی نئی توجیہہ ہوئی جس کی بنا پر

(۱) انسان نورانی الاصل کی جگہ حیوانی النسل قرار پایا۔

(۲) فطرتِ انسانی کی لطافت کو نظریۂ جبلت کی کثافت سے بدلا گیا۔

(۳) عفت و عصمت کے جذبہ کو نظریۂ جنسیت کی ہوسناکی میں تبدیل کیا گیا۔

(۴) انسان کے روحانی آبگینہ کو نظریۂ اشتراکیت کی قساوت نے پاش پاش کیا۔

اور بالآخر نتیجہ یہ ہوا کہ اس دور کا انسان ایک عجیب و غریب مخلوق بن کر رہ گیا۔ کہ جسکو بعض خصائل میں "شترمرغ" سے زیادہ مناسبت ہے۔

جس طرح اس جانور سے باربرداری کے لئے کہا جاتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ میں پرندہ ہوں اور اڑنے کا مطالبہ ہوتا ہے تو جواب دیتا ہے کہ میں "اونٹ" ہوں۔ اسی طرح انسان کو جب نورانی اوصاف کی طرف رغبت دلائی جاتی ہے تو کہتا ہے کہ میں حیوانی نسل سے ہوں اس لئے حیوانیت ہی کے تقاضے میری زندگی میں ابھریں گے۔ اور جب حیوانوں کی طرح چار پایوں پر چلنے کو کہا جاتا ہے تو جواب دیتا ہے کہ میں انسان ہوں اگرچہ "بندر" میرا جدِ امجد ہے۔

"نظریات" سے متعلق چند ضروری باتیں لامذہبی نظریات کی تفصیل سے پہلے چند بنیادی باتیں سمجھ لینا ضروری ہے۔

(۱) ہر "نظریہ" کا "اصلی جوہر" اس کا مرکزی نقطہ و بنیادی فکر ہوتا ہے

اور انھیں سے اس کے مقام و کردار کا بھی تعین ہوتا ہے اس لئے نظریہ کا تجزیہ کرتے وقت ایک لمحہ کے لئے یہ دونوں نظر انداز نہیں کئے جا سکتے ہیں۔ ورنہ بصورت دیگر اصل حقیقت تک رسائی نہ ہو سکے گی۔

(ب) جب تک "نظریہ" کے تمام اجزار اور مجموعی اثرات سامنے نہ ہوں ایک جزر کی افادیت دیکھکر پورے "نظریہ" کے بارے میں قطعی رائے نہیں قائم کی جا سکتی ہے۔

اسی طرح کسی جزر کی تعبیر میں دوسرے نظریہ کے ساتھ ایک گونہ مماثلت و مشابہت پائی جاتی ہو تو اس کی وجہ سے دونوں کی مطابقت وہم آہنگی کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے۔

(ج) "نظریہ" کو بروئے کار آنے میں ماحول و فضاء وغیرہ کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ جب کوئی نظریہ کسی دور میں خارجی دباؤ کی وجہ سے اپنی پوری حیثیت میں بروئے کار نہ ہو تو محض اس بنا پر اس کی افادیت سے انکار ہو سکتا ہے اور نہ ہی out of date ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

(د) ہر دور کا ایک ذہن اور ہر شئے کا ایک محل ہوتا ہے۔ ذہن اور محل کے تیار ہونے اور تبدیل ہونے میں کافی عرصہ لگتا ہے اور بہت سے خارجی و داخلی موثرات کی کار فرمائی ہوتی ہے ایسی صورت میں یک بیک کوئی نظریہ مسلط ہو سکتا ہے اور نہ فوری طور پر متقاطیسی کشش ظاہر نہ ہونے کی بنا پر اس کی اہمیت و افادیت محل نظر بن سکتی ہے۔

(س) یہ دور بہت سے مراحل طے کر کے لا مذہبیت میں تبدیل ہوا ہے۔ فطری رفتار کے مطابق لازمی طور سے انتہا کو پہونچے گا اور پھر اپنی "توانائی" کھو کر مذہبی دور کا پیش خیمہ ثابت ہوگا۔ جیسا کہ اس کے واضح آثار حقیقت بیں نظروں سے پوشیدہ نہیں ہیں۔ مذہبی دور میں کیسا "مذہب" آئیگا؟ اور موجودہ مذہبی اجارہ داری یا سیاسی مذہب کا کیا حشر ہوگا۔؟ ان سب پر تفصیلی بحث "مذہب کی نشأۃ ثانیہ" میں آئے گی۔

ذیل میں چند لا مذہبی نظریات کا کسی قدر تفصیلی تذکرہ کیا جاتا ہے تاکہ مذہبی دور کے نوک پلک درست کرنے میں سہولت ہو۔

نظریۂ انتشار | (۱) نظریۂ ارتقاء۔ یہ نظریہ ڈارون (CHARLES DARWIN)

پیدائش ۱۸۰۹ء وفات ۱۸۸۲ء کی طرف منسوب ہے۔ اگرچہ نفس ارتقار ایک حقیقت ہے اور اس کا ثبوت قدیم نظریات و مذاہب میں موجود ہے لیکن ڈارون نے زندگی کی میکانکی توجیہہ اور اسباب ارتقار کی نشاندہی جس انداز سے کی ہے اس کی بنا پر یہ نظریہ ایک جداگانہ حیثیت کا حامل اور لامذہبی دور کا نمائندہ بن گیا ہے۔

تین بنیادی اصطلاحیں | اس نظریہ کو سمجھنے کے لئے تین بنیادی اصطلاحوں سے واقفیت ضروری ہے۔

(۱) تنازع للبقار۔ زندہ اور باقی رہنے کے لئے باہمی کشمکش۔

(۲) انتخابِ طبعی۔ جو چیزیں باقی رہنے کے لائق ہیں طبعی طور پر قیام و بقا کے لئے انہیں کا انتخاب

(۳) بقار اصلح۔ وہی چیزیں باقی رہتی ہیں جن میں باقی رہنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

"ڈارون" نے بقائے اصلح کی تدبیر کو ہر شئی کی ارتقار کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ اس طرح کہ نباتات حیوانات اور انسان سب کے سب زندگی کی کم ترقی یافتہ شکلوں سے عالمِ وجود میں آتے ہیں اور انواع میں باہمی امتیاز ان کی بقا سے ہوتا ہے اور بقاً ان انواع کو حاصل ہوتا ہے جن کے اعضاء و قویٰ اس ماحول کے مناسب ہوتے ہیں جن میں یہ واقع ہو گئے ہیں۔

اس لحاظ سے ہر ایک کشمکشِ حیات میں مصروف ہے۔ اس کشمکش میں جنھیں مدافعت کے مناسب آلات میسر آتے ہیں وہ باقی رہتے ہیں اور جو غیر موزوں و ناقابل ہوتے ہیں وہ فنا ہو جاتے ہیں۔

یہ کشمکش جس طرح ایک جنس کے افراد میں ہوتی ہے دو جنسوں کے افراد میں بھی پائی جاتی ہے لیکن بقا اور زندگی بہرصورت انہیں افراد کو حاصل ہوتی ہے جن میں ماحول کے موافق خصوصیات موجود ہوتی ہیں۔

ایک مثال کے ذریعہ وضاحت | مثال کے طور پر قدیم زمانہ میں بے سینگ والے مویشیوں کا ایک گلہ تھا جس میں قوتِ مدافعت کے لحاظ سے مختلف قسم کے جانور تھے بعض کے سر کمزور اور بعض کے زیادہ مضبوط تھے اور کچھ ایسے بھی رہے ہوں گے جن میں فی الجملہ سینگ (آلۂ مدافعت) کے نشان موجود ہوں گے۔

اس گلہ پر درندے اور دوسرے طاقتور جانور حملہ کیا کرتے تھے اور یہ مویشی اپنے بچاؤ کی تدبیریں کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس حملہ سے وہی مویشی بچ کر نکل سکیں گے جن میں سب سے زیادہ قوتِ مدافعت

ہو گی اور بقیہ مویشی فنا ہو جائیں گے۔

پھر ان بچے ہوئے مویشیوں کی نسل چلے گی اور وہ قوتِ مدافعت یا خصوصیت جس نے ماں باپ کے جان کی حفاظت کی تھی نسلاً بعدِ نسلٍ اولاد میں منتقل ہوتی اور ترقی کرتی رہے گی۔

یہ آلاتِ مدافعت (جن کی وجہ سے قوتِ مدافعت پیدا ہوئی ہے) پہلے جانور میں نطرت (نیچر) کی محض نئی اُپج تھی اور ابتدا میں ایک خالص شخصی خصوصیت کے طور پر تھے لیکن چونکہ قیام و بقا کی جد و جہد اور عملِ انتخاب کا سلسلہ جاری رہنے والا تھا اس بنا پر بعد میں یہ آلات جبسی خصوصیت بن گئے۔

اس مثال کے ذریعہ مذکورہ تینوں اصطلاحوں کی بڑی حد تک وضاحت ہو جاتی ہے۔ زندہ اور باقی رہنے کے لئے مویشیوں اور دیگر قوی جانوروں میں باہمی کشمکش تھی قوی کمزور کو فنا کر دینے پر تُلا ہوا تھا (تنازع للبقاء)

اس جنگ میں وہی مویشی زندہ اور باقی رہ سکے جن کے سر نسبتاً مضبوط اور ان میں سینگ کے نشانات فی الجملہ موجود تھے (انتخاب طبعی)

مقابلہ کے وقت زندہ اور باقی رہنے کی صلاحیت انہیں مویشیوں میں زیادہ قرار پائی جن میں مزاحمت و مدافعت کی قوت زیادہ تھی (بقائے اصلح)

چونکہ قوتِ مدافعت پر صلاحیت کا اصل دار و مدار تھا اور اسی صلاحیت پر عملِ انتخاب کا فیصلہ تھا اس بنا پر یہ آلاتِ مدافعت (جن سے قوتِ مدافعت پیدا ہوتی ہے) ماحول کے موافق خصوصیات میں شمار ہوئے اور رفتہ رفتہ مستقل جنسی خصوصیات بن گئے (جو نسلاً بعدِ نسلٍ وراثۃً منتقل ہوتے رہے) جبکہ ابتدا میں محض شخصی خصوصیات تھے اور فطرت (نیچر) کی نئی اُپج کے ماسوا کچھ نہ تھے۔

ارتقاء میں رجعتِ قہقری کی ایک مثال

مذکورہ مثال میں انتخاب کا تعین ایک ایجابی نفع کی بنا پر تھا اور وہی صلاحیت کا مدار قرار پایا تھا لیکن ڈارون کی نظریہ کے مطابق کبھی نقصان بھی نفع کا کام دیتا اور انتخاب کا سبب قرار پاتا ہے مثلاً پردار پرندوں کا جھنڈ طوفان کی وجہ سے کسی جزیرہ میں جا پڑا اور پھر طوفان انہیں اڑا کر سمندر میں لے گیا اور وہاں یہ سب فنا ہو گئے۔ اب فرض کرو کہ

ان پرندوں میں ایک پرندہ کمزور لے پروالا تھا وہ جھنڈ کے ساتھ نہ اُڑ سکا تھا۔ یہ کیڑا اپنی اس کمزوری (نقصان) کی وجہ سے محفوظ اور زندہ رہا۔ بعد میں یہ نقصان اس کی اولاد میں منتقل ہوگا اور اولاد نقصان سے مستفید ہوکر منتخب ہوتی رہے گی۔ انتخاب کا یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا۔ یہاں تک کہ کمزور لے پروں اس پرندہ (کیڑے) کی نوع کا خاصّہ بن جائے گی[1]

نظریۂ ارتقار پر بہت سے سوالات کے جوابات تسلی بخش نہیں ہیں

اس صورت میں بلا شبہ طبعی انتخاب کا عمل رجعت قہقری اختیار کر رہا ہے اور بدنمائی نمایاں ہے۔ لیکن جواب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ارتقار کا عمل کبھی سیدھا ہوتا ہے اور کبھی ارتجاعی صورت اختیار کرتا ہے۔ یہ جواب جیسا کچھ ہے حقیقت میں نظر سے مخفی نہیں ہے۔

اس کے علاوہ بہت سے سوالات واعتراضات اس نظریہ پر وارد ہوتے ہیں جن کے جواب کا کوئی تشفی بخش انتظام نہیں ہے اور اب تو حالات ومشاہدات نے اس نظریہ کے خلاف کافی مواد فراہم کر دیا ہے اور اس کو ایک حد تک فرسودہ بنا دیا ہے۔ لیکن اب تک نہ علم وفن کا کوئی شعبہ اس کی زد سے محفوظ ہے اور نہ ہی خلافِ تحقیقات کو عمومی حیثیت حاصل ہو سکی ہے۔ اس لئے انسانی زندگی پر اثرات کی حد تک اس کی تشریح ضروری ہے۔

اس نظریہ کے مطابق انسان حیوان کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ یعنی انسان پہلے بندر تھا پھر رفتہ رفتہ دس لاکھ سال کی مُدت میں بتدریج ترقی ہوئی اور اس ترقی کے نتیجہ میں بندر نے انسان کی شکل اختیار کی جسمانی ترقی کی طرح ذہنی ترقی بھی بتدریج ہوئی چنانچہ تین ہزار سال قبل کے انسان کا دماغ بچوں جیسا تھا اور قوتِ متخیلہ مفقود تھی۔ پھر رفتہ رفتہ ذہنی وفکری ترقی ہوئی اور انسان عاقل وناطق کہلانے کا مستحق قرار پایا۔

---

[1] تاریخ فلسفہ صـ۴۹۳ مصنفہ الفرڈ ویبر۔

ہفت تماشائی مرزا قتیل

جناب محمد عمر صاحب ۔ اُستاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

[محمد حسن قتیل انیسویں صدی کے شعرائے فارسی میں ممتاز مقام رکھتے ہیں ۔ اگرچہ انھوں نے اردو میں کوئی مستقل دیوان مرتب نہیں کیا اور ان کے صرف دو اشعار ابھی تک دریافت ہوئے ہیں ۔ ایک شعر مرقع شعراء (مرتبہ رام بابو سکسینہ) اور دوسرا تذکرہ عیار الشعراء (قلمی نسخہ انجمن ترقی اُردو ہند علی گڈھ) میں ملتا ہے لیکن اردو شاعری پر بھی قتیل کا بڑا احسان ہے ۔ انھوں نے مصحفی، رنگین، جراءت، انشاء وغیرہ کا زمانہ پایا تھا ۔ اور ہندوستان میں دور دراز تک سیر و سیاحت کی تھی، وضیع و شریف کی صحبتوں میں بیٹھے تھے اور بقول مصحفی انھیں ہزارہا اشعار نوک زبان تھے مصحفی کو تذکرہ عقد ثریا لکھنے کے لئے انھوں نے ہی آمادہ کیا تھا ۔ اسی طرح انشاء کو انھوں نے دریائے لطافت لکھنے کے لئے نہ صرف ترغیب دی بلکہ اس کا تقریباً نصف حصہ لکھا بھی جس طرح مصحفی کے تذکرے ہمارے اولین مآخذ میں قابلِ قدر ہیں اور تذکرہ نگاری کا نہایت ستھرا معیار پیش کرتے ہیں، اسی طرح انشاء کی دریائے لطافت اردو زبان کے قواعد اور اصول لسانیات پر اہم کتاب سمجھی جاتی ہے ۔ یہ بھی گویا قتیل کی بالواسطہ خدمت ہے ۔

خود قتیل کی تصانیف میں ضخیم دیوان فارسی کے علاوہ نہر الفصاحت، چار شربت اور رقعات قتیل انشائے فارسی کی عمدہ کتابیں ہیں ۔ اور ان میں تاریخ ادب کے بارے میں بہت قیمتی مواد ملتا ہے لیکن قتیل کی اور کتاب بھی ہے جو اگرچہ مطبع نول کشور سے شائع ہو چکی ہے لیکن اس کا تذکرہ بھی کم کیا جاتا ہے اور اس کی اہمیت سے بھی کم ہی لوگ واقف ہیں ۔ یہ کتاب " ہفت تماشائی " ہے جس میں قتیل نے ہندوستانی مذاہب کے بارے میں معلومات فراہم کی ہیں ۔ اس کے علاوہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی کی معاشرت پر بھی اس کتاب میں بہت قابل قدر

مواد ملتا ہے۔ اسے قتیل نے سات ابواب میں تقسیم کیا ہے۔

پہلا باب: سمارتکیوں کا مذہب اور اس کے بارے میں تحقیقات۔

دوسرا باب: انسان کی آفرینش کے بیان میں۔

تیسرا باب: ہندو فرقوں کے اعتقادات کے بیان میں۔

چوتھا باب: ہندوؤں کے متبرک دنوں اور تہواروں کے بیان میں۔

پانچواں باب: ہندوؤں کے رسوم ورواج کے بیان میں۔

چھٹا باب: ہندوستانی مسلمانوں کی معاشرت اور رسوم ورواج۔

ساتواں باب: بعض عجائب وغرائب کا بیان۔

اس کتاب کی تصنیف ۱۸۱۱ء میں ہوئی۔ اس لئے اس میں زیادہ تر مواد اٹھارھویں صدی عیسوی کی معاشرت پر ملتا ہے۔ اور چونکہ اس موضوع پر کام کرنے والوں کے لئے یہ کتاب ایک نہایت اہم ماخذ ہے اور اس میں بعض ایسی باتیں درج ہیں جو ہمیں اس عہد کی اور کسی تصنیف میں نہیں ملتیں۔ علاوہ ازیں اس کا مصنف بٹالہ ضلع گورداسپور کے کھتری خاندان سے تعلق رکھتا ہے جس نے آغازِ جوانی میں مذہب اسلام قبول کیا تھا۔ ہندو عقائد اور رسوم ورواج کے بارے میں اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ پایۂ استناد سے ساقط نہیں۔ ان وجوہ سے یہ ضروری معلوم ہوا کہ اس کتاب کو ایک مفصل مقدمہ اور حواشی کے ساتھ اہلِ نظر کے سامنے پیش کیا جائے۔ یہاں اس کتاب کا دیباچہ چھوڑکر پہلے باب کا ترجمہ دیا جاتا ہے۔ کتاب کے بارے میں تفصیلی مقدمہ اور مصنف کے حالات کتابی صورت میں اشاعت کے وقت پیش کئے جائیں گے۔

[ڈاکٹر محمد عمر۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی]

ہفت تماشائی

پہلا باب: سمارتکیوں کا مذہب

واضح رہے کہ ہندو تاریخ کی کتاب کو پُران کہتے ہیں۔ اور پران قدیم ہیں جو کہ پرانوں میں سب سے پہلا تھا، لکھا ہے کہ مخلوق کے وجود میں آنے سے پہلے پانی کے سوا کچھ بھی نہ تھا، وہ ذات جو تمام قیود سے آزاد اور بے شبہ و بے نمون ہے، انسان کی صورت اختیار کرکے شیش ناگ کی پشت پر خواب

وحدت میں مصروت تھی۔ شیش، ایک سانپ کا نام ہے، جسے "گاوِ زمین" کا حامل بنایا جاتا ہے۔ ہندی زبان میں ناگ، سانپ کو کہتے ہیں اور شیش اس سانپ کا عالم ہے۔ وہ سانپ قدیم الایام سے پانی میں رہتا تھا، اور اب بھی اسی کے اوپر ہے۔ گویا ذاتِ مجرد (خداوندی) شیش کی صورت میں مذکورہ سانپ کی پشت پر سوئی ہوئی تھی کہ دفعتہً اس شخص کی ناف سے نیلوفر کا ایک پھول نکلا۔ اور اس پھول سے ایک آدمی برآمد ہوا، جس کے ایک سے زیادہ سر، ہاتھ اور بازو تھے۔ اس انسان کو جو نیلوفر کے پھول سے برآمد ہوا تھا، برہما کہا جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اجسامِ فلکی سے موالیدِ ثلاثہ تک تمام موجودات کا خالق برہما ہے اور اس فرقہ کے بعض علمار آسمانوں کے وجود کے قائل نہیں ہیں اور بعضوں کے نزدیک عقلِ اوّل، نفسِ فلکی اور لوحِ محفوظ سے بھی برہما ہی مراد ہے۔ برہما کی عمر کی مدت چند سال قرار دیتے ہیں۔ ہر سال تین سو ساٹھ دن کا ہوتا ہے اور ایک دن کی کیفیت یہ ہے کہ زمانے کو چار جُگوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

اوّل ستجگ۔ اس کی مدت سترہ لاکھ اور اٹھائیس ہزار سال ہے اور جو لوگ اس دور میں پیدا ہوں اُن کی عمر ایک لاکھ سال ہوتی ہے اور اس دور کے آدمیوں کو صداقت اور باہمی محبت کی وجہ سے بادشاہ کی ضرورت پیش نہیں ہوگی۔ اور ہر ایک شخص اپنے طور پر زندگی بسر کرے گا۔ اس دور کے خاتمہ پر، ترتیا ترتیا نام کا دوسرا زمانہ شروع ہوگا۔

(ترتیا)، اس دور کے تمام آدمیوں کی عمر دس ہزار سال ہوگی، اور خود یہ زمانہ بارہ لاکھ چھیانوے ہزار سال کا ہوگا۔ جو زمانۂ اوّل کی مدت کا تین ثلث (۳/۴) ہوتا ہے۔ اس کے بعد،

دواپر۔ نام کا زمانہ وجود میں آئیگا۔ اس دور کی مُدت آٹھ لاکھ چونسٹھ ہزار سال ہوتی ہے، جو زمانہ ثانی کی مُدت کا دو ثُلث (۲/۳)، اور زمانۂ اوّل کی مدت کا نصف ہے۔ اور اس زمانے میں پیدا ہونے والوں کی عمر ہزار سال بتائی جاتی ہے۔ اور جب دواپر کا زمانہ ختم ہوگا تو کلجگ شروع ہوگا۔

(کلجگ)، بعضے اسے کرجگ کہتے ہیں[کلجگ، اور کرجگ دونوں صحیح ہیں کیونکہ ہندی میں ہے، اکثر لام، سے بدل جاتی ہے۔ لیکن کلجگ باشندگانِ شاہ جہان آباد کی بولی ہے اور کرجگ

قدیم ہندوؤں اور دہقانوں کی زبان ہے۔ اگرچہ باعتبار صحت کرجگ سے مغلوب ہے}

مختصر یہ کہ اس دور کی مدّت چار لاکھ بتیس ہزار سال بتاتے ہیں۔ جو دوراوّل کی مدّت کا ایک چوتھائی (¼) زمانۂ ثانی کا ایک تہائی (⅓) اور زمانۂ سوم کی مدّت کے نصف (½) کے برابر ہوتی ہے۔ اور اس دور میں پیدا ہونے والے لوگوں کی عمر سو سال یا اس سے کچھ کم یا زیادہ شمار کرتے ہیں موجودہ زمانہ کلجگ کا دور ہے۔ پس اس حساب سے ان چاروں زمانوں کی مجموعی مدّت عمر تینتالیس لاکھ بیس ہزار سال ہوتی ہے۔ جب یہ چاروں زمانے ختم ہونگے تو کہتے ہیں کہ ایک چوکڑی ختم ہوئی کیونکہ یہ چار چیزوں کے مجموعے کو چوکڑی کہتے ہیں۔ جب اس مدت کے حساب سے ستّر چوکڑیاں ختم ہوں گی تو اُن کی مجموعی مُدّت برہما کی عمر کے ایک دن کے برابر ہوگی۔ اسی حساب سے برہما کی عمر کے سو برسوں کا زمانہ متعین کیا جا سکتا ہے اور کتابوں میں یہ بھی لکھا ہے اور سب لوگ اس پر متفق ہیں کہ جب تک زمانہ میں ایک برہما موجود رہتا ہے، دوسرا برہما وجود میں نہیں آتا۔ جس وقت وہ برہما مرجاتا ہے تو اس کی جگہ دوسرا کھڑا ہوجاتا ہے۔ اس کے مرنے کو پرلو کہتے ہیں اور جب کوئی چیز باقی نہ رہے تو اس کو مہا پرلو کہتے ہیں۔ پرلو کے معنیٰ قیامت کے ہیں اور مہا کے معنی بزرگ۔ لہٰذا مہا پرلو قیامتِ کبریٰ کے مترادف ہوا۔ اُن کے خیال کے مطابق یکے بعد دیگرے اتنی تعداد میں برہما وجود میں آئے ہیں کہ ان کا شمار ممکن نہیں لیکن گفت وشنید کے لئے قیاساً یہ کہا جاتا ہے کہ اب تک ایک ہزار برہما وجود میں آکر معدوم ہو چکے ہیں اور اب ایک ہزار اکیویں برہما کا زمانہ ہے جس کی عمر کے پچاس سال اور آدھا دن گذر چکا ہے اور مذکورہ فرقہ کے محققین کا قول ہے کہ منسا دیوی نامی ایک عورت ہے، جس کے بطن سے برہما کی ولادت ہوئی اور اس عورت کے دو فرزند اور تھے جن میں سے ایک کا نام بشن اور دوسرے کا مہادیو تھا۔

کہا جاتا ہے کہ جو کچھ برہما نے پیدا کیا، اور پیدا کر رہا ہے یا آئندہ پیدا کریگا، اس کے فنا اور زوال کا محافظ بشن ہے۔ اور مہادیو، جس کے معنی بزرگ ولی کے ہیں، ہندوؤں میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ کامل فقیروں اور بے مثل عابدوں میں سے تھا اور ہمیشہ ایک بیل پر سوار ہوتا تھا جس کا نام ناویا ہے۔ حالت خواب میں اُس کی ایک آنکھ چالیس چالیس لاکھ سال تک بند رہتی ہے۔ قدرت الٰہی سے وہ تمام موجودات

کو فنا کرنے کے لئے وجود میں آیا ہے اور اُس کی بیوی کا نام پاربتی ہے۔ قوتِ شہوانی کے برانگیختہ ہونے کی حالت میں وہ پاربتی کے سامنے رقص کرتا اور بین بجاتا تھا۔ بین، ہندوستان کا ایک قدیم ساز ہے اور یہ ساز اس طرح بنایا جاتا ہے کہ سوکھے دو گول کدوؤں میں دو طرف سے سوراخ کر کے اُن میں ایک لکڑی جوڑتے ہیں اور (اُس) لکڑی کے اس سرے سے اُس سرے تک لوہے کے تار باندھ کر بجاتے ہیں۔ مشہور ہے کہ یہ ساز مہادیو نے ایجاد کیا تھا، اور اُس سے اچھا آج تک کسی نے نہیں بجایا۔ علاوہ ازیں مہادیو کو علم موسیقی اور رقص کا پیشوا بھی مانا جاتا ہے۔ بعض بے علم اسے آدم صفی اللہ مانتے ہیں۔ اور بعض ملائے مکتب دار ہندو بچوں کو تعلیم دینے میں وقت صرف کرتے ہیں یا بے علم مسلمان بھی اس عقیدے کی تائید کرتے ہیں۔

مختصر یہ ہے کہ جب یکے بعد دیگرے سو برہما مر جائیں گے تو اس کی عمر میں سے ایک دن کم ہو گا اور جب ہزار کشن مریں گے تو مہادیو کی عمر کا ایک دن گذرے گا۔ اور اسی حساب سے کشن کی عمر سو سال مانی گئی ہے اور مہادیو کی عمر بھی اتنی ہی ہے۔ یہ اہلِ تقلید کا مذہب ہے جنھیں سمارتک کہتے ہیں۔

سمارتک کے معنی متشرع ہوئے۔ یعنی جو ہندوؤں کے اہلِ شریعت کی طرح عبادت کرتا ہے اور حلال سے رغبت اور حرام سے کنارہ کشی اختیار کرتا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہماری چار کتابوں کے علاوہ جو چار بید کے نام سے موسوم ہیں، کوئی دوسری کتاب الہامی اور آسمانی نہیں ہے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ بندہ اور خالق کے کلام میں فرق ہونا ضروری ہے پس لامحالہ خدا کا کلام مخلوق کی زبان سے الگ کسی زبان میں ہو گا۔ جیسے ہمارے ویدوں کی زبان ہے جو بظاہر کسی شہر یا گاؤں کے لوگوں کی زبان نہیں ہے۔ اس کے برخلاف قرآن کے الفاظ اہلِ عرب کی زبان پر جاری ہیں۔

ایک دن راقم الحروف ایک مجلس میں موجود تھا۔ ایک ہندو لڑکا کوئی کتاب لایا۔ میں نے پوچھا:۔ کون سی کتاب ہے؟ اُس نے جواب دیا کہ شاہجہاں بادشاہ کے عہد میں اُن کے بڑے لڑکے دارا شکوہ کی فرمائش سے کسی شخص نے اہلِ ہند کی کتب مذہبی میں سے ایک کتاب کا ترجمہ کیا تھا۔ یہ نسخہ وہی ہے۔ میں نے کہا کہ کیا دو تین دن کے لئے اپنے پاس رکھنے کو تم مجھے یہ کتاب دے سکتے ہو یا نہیں۔ اس نے کہا لے جائیے فقیر نے گھر لا کر یہ کتاب شروع سے آخر تک پڑھی۔ جب مذکورہ بالا مقام کا مطالعہ کر رہا تھا، میرے گھر میں

آگ لگ گئی - میں نے ایک کاغذ کے ٹکڑے پر یہ عبارت لکھ کر اُس کتاب میں رکھ دی - اور کتاب مالک کو واپس کر دی - کہ شاہ جہان آباد کے شوخ لڑکے ہمیشہ نئی زبانیں ایجاد کر کے آپس میں بات چیت کرتے ہیں - اُن کے علاوہ جنھوں نے اِن بچوں سے یہ زبان سیکھی ہو' کوئی دوسرا شخص اس سے آگاہ نہیں ہو سکتا - کبھی کبھی کسی زبان کا عدم اشتہار' دوسری زبانوں پر اس کی فوقیت کا باعث ہو سکتا ہے' تو شاہ جہان آباد کے لڑکوں کی یہ اختراعی زبان فارسی اور عربی سے جو کہ مروجہ اور مشہور ہیں' بہتر اور اشرف ہوئی - مگر ایسا نہیں ہے - کیونکہ ان زبانوں کو لڑکے ایجاد کرتے ہیں اور دوسرے لوگ جلدی سیکھ جاتے ہیں - مگر عربی اور فارسی بغیر طالع کی یاوری کے حاصل نہیں ہوتی - پس جس زبان کا جلدی سیکھ لینا بچوں کے لئے ممکن ہے' اسے اس زبان پر کیسے فضیلت ہو سکتی ہے - جو بڑی عرق ریزی سے حاصل ہوتی ہے - وہ بھی تائید آسمانی ہو تو' ورنہ نہیں ! اس صورت میں دوسری زبانوں پر سنسکرت کی ترجیح' بلا مرجح ہوئی - کیا عجب ہے کہ چند خر ان تمال لوگوں نے آپس میں متفق ہو کر ایک زبان اختراع کر لی ہو اور احمقوں کو گمراہ کرنے کے لئے آپس میں چند کتابیں لکھ ڈالی ہوں - قرآن کی فضیلت دوسری کتابوں پر ظاہر ہے - یہی دلیل کافی ہے کہ زمانۂ حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے عربی نثر و نظم کی کوئی تصنیف' فصاحت و بلاغت میں قرآن کو نہیں پہونچی - ثابت ہو گیا کہ مذکورہ کتاب انسانی کلام نہیں ہے -

سنسکرت ایک قدیم زبان ہے جس میں ہندوؤں کے بید لکھے ہیں

بید - ہندوؤں کی کتاب ہے جس پر سب لوگ اعتقاد رکھتے ہیں اور اُن کے عالم کو اس فرقہ کا پیشوا سمجھا جاتا ہے - مختصر یہ کہ سمارتوں کا فرقہ مذہب اسلام کے سنیوں اور اثنا عشریوں کے مانند ہے - اور بقیہ فرقے اسلام کے دوسرے فرقوں کے مشابہ ہیں - لیکن اس فرقے کے آزاد خیال لوگ جنھیں عقل و حکمت سے بھی کچھ بہرہ ہے' اُن میں دو طرح کے عقائد ہیں - ایک تو یہی عوام والا' جس کا ذکر کیا گیا ہے اور دوسرا عقیدہ خواص کا ہے' وہ اس طرح ہے کہ اُن کے اعتقاد کے مطابق تحقیق و تدقیق کے بعد باری تعالے کی ذات اور صفات میں کوئی شے شریک و سہیم نہیں اور نہ کبھی تھی - اُن کا کہنا ہے کہ وہ ذاتِ باری' انسان کی عقل اور اوہام کے احاطے باہر ہے - اس کا وجود جمیع اشیاء پر مقدم ہے

اور کسی شے کا اس کی ذات پر اطلاق جائز نہیں۔ منسا دیوی سے اس کی قدرت کاملہ مراد ہے۔ اور عام لوگوں کو سمجھانے کے لئے اسے یہ نام دیا گیا ہے اور منسا دیوی کے تین لڑکوں [برھما۔ بشن اور مہا دیو] سے وہ تین قوتیں مراد ہیں جو اس قدرت کاملہ میں جمع ہیں۔ پہلی قوت چیزوں کو ایجاد کرنے کی ہے جسے برھما سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسری قوت اشیائے موجودہ کی حفاظت، جسے بشن سے منسوب کیا جاتا ہے اور تیسری قوت ہر شے کو فنا کرنے کی ہے جس کے لئے مہا دیو شہرت رکھتا ہے۔

مختصر یہ کہ سمارتکوں کا عقیدہ ہے کہ بشن مختلف شکلوں اور صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے اور ہر صورت کو ہندی زبان میں اوتار کہتے ہیں اور عربی زبان میں اوتار کے معنی مظہر کے ہیں چونکہ ہندوؤں کا مذہب تصوف کے تابع ہے اس لئے ہر صورت کو خدا کا مظہر بلکہ خدا سمجھتے ہیں۔ از اں جملہ متذکرہ صورتوں میں پہلی صورت ماہی کی ہے جس کو مچھ اوتار کہتے ہیں۔ یعنی مظہر حق ماہی کی شکل میں، کیونکہ قدیم ہندی زبان میں مچھ کے معنی ماہی کے ہیں۔ اور اوتار کے معنی ظاہر ہیں۔ اور اس شکل میں ظاہر ہونے سے بشن کی غرض یہ تھی کہ تمام آبی جانوروں کی حفاظت کی جائے۔ دوسرا کچھ اوتار، یعنی خدا کا مظہر کچھوے کی شکل میں۔ ہندی میں کچھوے کے لئے کچھ آتا ہے۔ اس صورت میں ظہور پذیر ہونے کی غرض و غایت وہی تھی جو ماہی کی شکل میں ہونے کی تھی۔ سوم، سور [خوک] کی شکل میں ظہور جسے بیراہ اوتار کہتے ہیں۔ ہندی زبان میں بیراہ، سور کو کہتے ہیں۔ چہارم، نرسنگھ اوتار، نرسنگھ کے معنی شیر نر کے ہیں۔ اس صورت میں ظاہر ہونے کی غرض و غایت جنگل کے جانوروں کی نگہبانی ہے۔

راقم الحروف کہتا ہے کہ جناب اقدس الٰہی کا ان صورتوں میں ظہور بھی ایک عجیب عقیدہ ہے [اَللّٰھُمَّ احْفَظْنَا مِنْ کُلِّ بَلَاءِ الدُّنْیَا] شاید صوفیۂ صافیہ کے نزدیک اس طرح کے اقوال صداقت سے قریب ہوں۔ میں نے ایک کتاب میں دیکھا کہ ایک متکلم کسی صوفی سے ملا۔ آپس میں مباحثہ ہونے لگا۔ متکلم نے کہا کہ جب تم باری تعالیٰ کے موجودات میں حلول کرنے کے قائل ہو تو کتے اور سور کے بارے میں تمہارا کیا عقیدہ ہے؟ اس نے کہا۔ یہ دونوں ذاتِ باری

کے محل (ظہور) ہیں۔ متکلم بگڑ کر کہنے لگا وائے اس خدا پر جو گئے اور سور کی جون میں آجائے صوفی نے جواب دیا کہ وائے اس خدا پر جو سور اور کتے کی جون میں نہ آسکے۔ اور ایک صوفی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ کوئی مسلمان اس کے پاس غلاظت لے کر آیا اور کہا "میں تمہارے لئے کھانا لایا ہوں۔ اس ولی کامل نے سور کی شکل اختیار کی اور اس غلاظت کو نوش کر لیا اس فرقے کے پیرو اسے مقرب خدا اور اس کی اس حرکت کو خوارق میں سے سمجھتے ہیں۔

پنجم۔ واسن اوتار' واسن کے معنی ایک کوتاہ قد آدمی کے ہیں۔ کہ شاہ جہاں آباد کی ہندی زبان میں اسے بونا کہتے ہیں۔

کہتے ہیں کہ کشن ایک برہمن کے گھر میں جو ہندوؤں میں شریف ترین ذات ہے، پیدا ہوا تھا۔ اس ظہور کی غرض نوع انسانی کی حفاظت اور ہدایت تھی۔ کیونکہ اس فرقے کے بعض علمائے اکابر کا مقولہ ہے کہ جب تک عابد و معبود کے درمیان ایسی متوسط صورت ان اوصاف سے ظاہر نہ ہو کہ ظاہر میں وہ انسانی صورت میں ہو مگر اصل میں اس کے افعال' افعال الٰہی اور خدا کی قوت و قدرت کاملہ اس میں نمایاں ہو، اس وقت تک بندہ کا خدا کی حقیقت کو پہنچنا ممکن نہیں۔ لہٰذا افرادِ بشری کی تکمیل کے لئے اوتار وجود میں آئے۔ یہ سبب نہ تھا کہ بعض لوگ مرتبۂ عقلی میں ترقی کر کے اوتار بن گئے ہوں۔

ششم۔ پرسرام اوتار۔ (پرسرام) بھی برہمن کا لڑکا تھا۔ اور اپنے زمانے میں اس نے سب کھتریوں کو اس وجہ سے قتل کر دیا تھا کہ اس فرقے کے ایک شخص نے اس کے باپ کو قتل کیا تھا۔ کھتری' ہندوؤں کا ایک فرقہ ہے جس کی تفصیل اس کے بعد لکھی جائے گی بعض محققین کے قول کے مطابق اس زمانے میں اصیل النسل کھتری روئے زمین پر باقی نہیں رہے ہیں۔ اور جس قدر بھی ہیں وہ لوگ برہمن کے نطفے سے ہیں۔ کیونکہ اس جماعت کے مردوں کے قتل کے بعد ان کی بچی ہوئی عورتوں کو پرسرام نے اپنے بھائیوں کے حوالے کر دیا تھا اور ان کے بطن سے جو اولاد وجود میں آئی وہ برہمن کے بجائے کھتری کے لقب سے ملقب ہوئی۔

لیکن نطفہ کے اعتبار سے یہ لوگ قدیم کھتریوں سے شریف تر ہیں ۔ اور ہندوؤں میں یہ قاعدہ ہے کہ آدمی کی شرافت کا تعلق ماں کے بطن سے ہے باپ کے نطفے سے نہیں ۔ ظاہر ہے کہ ایک مسلمان عورت کے بطن سے متولد ہندو لڑکا 'مسلمان ہے نہ کہ ہندو ۔ ایک شریف ہندو کے نطفے سے ایک رذیل عورت کے بطن سے متولد لڑکا لازمی طور پر رذیل ہو نہ کہ شریف ۔

تصحیح ضروری

افسوس ہو کہ گذشتہ مہینہ کے برہان میں " اقبال اور قرآن " کے عنوان سے جو مقالہ شائع ہوا ہو اس میں غلطی سے مقالہ نگار کا نام بجائے ڈاکٹر اکبر حسین کے اقبال حسین لکھا گیا ۔ ناظرین تصحیح کرلیں ۔ منیجر

فردوسی کا عہد اور اُس کی ادبی خصوصیات

جناب آفتاب اختر صاحب ایم اے

ایران کو قدرت نے اگر ایک طرف جنت نگاہ اور فردوس گوش بنانے کے لئے برف پوش وادیوں گل پوش چمن زاروں اور ترنم ریز آبشاروں سے آراستہ و پیراستہ کیا تھا تو دوسری طرف اس کی قسمت میں سخت قسم کا انتشار بحران اور محکومی کی زندگی بھی لکھ دی تھی۔ صدیوں سے تعمیر ہونے والی ایرانی تہذیب و تمدن پر اغیار نے چھاپے مارے اور لوٹ مار کے طویل سلسلہ کو جاری رکھ کر اس کے چہرے پر کھیلنے والی مسکراہٹ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے چھین لینے کی کوششیں کرتے رہے۔

کیانیوں، پارتھینوں اور ساسانیوں کے زمانہ میں یہ سرزمین لالہ و گل باہمی کشت و خون اور جنگ و جدال کا نشانہ بنی ہوئی تھی۔ لیکن عربوں کے تابڑتوڑ حملوں سے "ایرانیت" پر ضرب کاری لگی۔ مذہبی جوش میں بھرے ہوئے اُن عربوں نے جن کے دلوں میں اس وقت اپنے نئے مذہب "اسلام" کی تبلیغ کا جذبہ بھرا ہوا تھا۔ جن کی رگوں میں ہمت و جوانمردی کا خون موجزن تھا جب بغداد سے ایران کا رخ کیا تو ان لوگوں نے اُن پر ہر طرح حاوی ہو کر اپنا مکمل اقتدار جما لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُن کے تسلط سے ایرانی زندگی کا ہر شعبہ خواہ وہ ادب ہو خواہ اس کی ثقافت سب کے سب "عربیت" کے زیر اثر آ گئے محکوم قوم کو فاتحوں کے رنگ میں اپنے کو بادلِ ناخواستہ رنگنا پڑا۔

کہا تو یہاں تک جاتا ہے کہ ان عرب حملہ آوروں نے ان کے ادبی ذخائر کو اس طرح تباہ و برباد کیا تھا کہ اگر ان کی دستبرد سے کچھ کتابیں محفوظ نہ رہ جاتیں تو آج ایران کی ماقبل اسلام کی تاریخ کا پتہ چلانا جوئے شیر لانے سے بھی زیادہ مشکل کام ہو جاتا۔ عربوں کا یہ تسلط ایران پر اس وقت تک قائم رہا جب تک خود عربوں کا اقتدار ایران

میں زوال پذیر ہونا شروع ہوگیا۔

ایرانی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسے جیسے عربوں کا اقتدار کمزور ہو رہا تھا ویسے ویسے ایران میں طوائف الملوکی پھیلتی جا رہی تھی۔ چاروں طرف چھوٹی چھوٹی حکومتیں ظہور پذیر ہو رہی تھیں۔ عرب خلفا کے پروردہ گورنران کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر خود حکمراں بننے کا اعلان کرتے جا رہے تھے۔

خراسان کا گورنر طاہر ذوالیمینین سلطنت طاہریہ کی بنیاد ڈال چکا تھا جس کی حکومت کے آخری تاجدار محمد بن طاہر کو ۸۷۲ء میں یعقوب بن لیث نے مغلوب کر کے خاندان صفاریہ کی بنیاد ڈال دی تھی۔ ان لوگوں نے تقریباً دس سال حکومت کی ہوگی کہ سامانیوں کا زور بڑھا۔ انھوں نے ۹۰۰ء میں صفاریوں کو شکست دے کر خراسان اور مشرقی ایران پر قبضہ کر لیا۔ اور نصر بن احمد سامانی کے زمانہ میں یہ سامانی حکومت خراسان، سیستان، گرگان، طبرستان، رئے اور کرمان تک پھیل چکی تھی۔ یہ سامانی جو طاہریوں کے ماتحت گورنری کے عہدوں پر فائز تھے آہستہ آہستہ مشرقی ایران پر مکمل قبضہ کر لینے میں کامیاب ہو گئے اور تقریباً سو سال تک حکومت کرتے رہے۔

انھیں سامانیوں کے دور ہی سے غزنوی حکومت کی داغ بیل پڑنے کا سراغ ملتا ہے۔ الپتگین جو اس خاندان کی بنیاد ڈالنے والوں میں سے ہے۔ شروع میں سامانی[1] دربار میں ایک غلام کی حیثیت سے داخل ہوا لیکن کچھ تو اپنی کارکردگیوں، عقلمندیوں اور کچھ شاہی عطوفتوں کی وجہ سے خراسان کی گورنری حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ تقریباً ۹۶۰ء میں اس نے خودمختاری کا دعویٰ کر کے غزنین میں اپنی آزاد حکومت کا اعلان کر دیا۔

اس وقت سامانی حکومت کا علاقہ بہت مختصر اور محدود تھا۔ برائے نام حکومت تھی جسے جاگیرداری کہنا ہی زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے اس زمانہ کو مقامی حکومتوں کے دور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ایک مضبوط وحدانی حکومت کے نہ ہونے کی وجہ سے ایران چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں بٹا ہوا تھا۔

جب آل بویہ کا حکمراں عضدالدولہ جو اصفہان اور رئے میں حکمرانی کر رہا تھا ۹۸۳ء میں مرا تو

---

[1] اسمٰعیل سامانی۔

اس کی حکومت کا شیرازہ بکھر گیا اور محمود غزنوی نے مغربی حصہ پر قبضہ کر لیا حالانکہ ابھی مشرقی حصہ انھیں کے قبضہ میں تھا۔ یہ حصہ سلجوقیوں کے قبضہ میں آنے سے قبل انھیں لوگوں کے ہاتھ میں رہا۔

اس طرح ایران میں غزنویوں کی باقاعدہ حکومت کی بنیاد پڑی اور سبکتگین کا بیٹا محمود غزنوی تخت و تاج کا وارث ہوا۔ محمود تک پہنچتے پہنچتے غزنوی خاندان کی چھٹی پشت ہو چکی تھی۔ محمود کے زمانہ میں حقیقتاً اس خاندان کو عروج نصیب ہوا۔ یہ صرف اسی کی ذاتی محنت لگن اور جانفشانی کا نتیجہ تھا کہ غزنوی حکومت کا چاروں طرف طوطی بولنے لگا۔ محمود نے ۹۹۹ء میں سامانیوں کو بالکل جڑ سے اکھاڑ پھینکا۔ صفاریوں کی حکومت کو اپنی حکومت میں شامل کر کے سکون کی سانس لی۔

یہی نہیں بلکہ ۱۰۲۹ء میں آل بویہ کو بھی مغربی ایران کی طرف ڈھکیل کر اپنی حکومت کا دائرہ اور بڑھا لیا۔ اس طرح غزنہ کی یہ چھوٹی سی حکومت افغانستان خراسان۔ طبرستان۔ سیستان اور ساتھ ہی ساتھ ہندوستان کے ایک حصہ میں پھیل گئی۔ ایران میں کرمان اور فارس ہی صرف ایسا علاقہ تھا جو اس کے قبضہ سے باہر رہا۔

ایسی شاندار حکومت کے فرمانروا محمود غزنوی کی زندگی شروع ہی سے سخت غیر منظم منتشر سفاکانہ اور وحشیانہ تھی۔ تخریب اس کی سرشت میں داخل تھی۔ اس نے اپنی بربریت کی عادت سے مجبور رہ کر نہ جانے کتنے محلوں کو مسمار کیا نہ جانے کتنے شہروں کو کھنڈر کیا۔ نہ جانے کتنے علاقوں کی بہار کو لوٹ کر نذر خزاں کیا۔ ڈی۔ این۔ ولبر اس کی اسی سفاکانہ روش سے متاثر ہو کر طنزاً یہ کہتے ہیں:۔

ل "The foremost ruler of the Buwayhids, whose center were Isfahan and Ray, was Abudad-dawla, who reigned from 949 until 983. After his death the Kingdom tended to break up rapidly, and the western section was taken over by Mahmud of Ghazna although the Easter remain intact, until the arrival of Saljuqi."

ل Iran past & present by D.N. Wilber P.P.I Continued from page 49.

"The owls were said to have wished him long life because he left so many towns deserted and in ruins".[1]

(اُلو اس کی زندگی کی ہمیشگی کی دعائیں مانگتے تھے۔ کیونکہ اُس نے اُن کے رہنے کے لئے بہت سے ویران و برباد شہر چھوڑے تھے)

فردوسی نے چونکہ اسی زمانہ میں آنکھیں کھولی تھیں۔ جوان ہوا تھا، سنِ رشد کو پہنچا تھا اور موت کی آغوش میں ابدی نیند بھی سویا تھا۔ اس لئے اس کے زمانہ میں یہی عہد شامل کیا جا سکتا ہے جو سامانیوں کے زوال سے شروع ہو کر غزنویوں کے عروج تک چلتا ہے۔ اُس نے سامانیوں کے زوال۔ ایران میں پھیلی ہوئی طوائف الملوکی اور چھوٹی چھوٹی حکومتوں سے لے کر محمود غزنوی کی مضبوط و جلالی حکومت کو دیکھا تھا۔ ان کی سرپرستیاں حاصل کی تھیں۔ اُن کی دبدبہ والی حکومتوں میں سانسیں لی تھیں۔ اُن کی فرمائشوں پر اشعار کہے تھے۔

فردوسی خوش قسمت تھا کہ اس کا عہد سخت انتشاری اور بحرانی ہونے کے بعد بھی سکون کی زندگی میں تبدیل ہو گیا جس میں ادب و شعر کو ترقی کرنے کا بہت موقع ملا۔

ویسے تو سامانیوں کے زمانہ ہی سے ادب و شعر کی ترقی شروع ہو چکی تھی۔ رودکی کے علاوہ دقیقی اپنی شاعری کی معراج پر پہنچ چکا تھا۔ لیکن فردوسی نے محمود غزنوی کے زمانہ میں شاعری کو فن کی بلند ترین چوٹیوں تک پہنچا دیا۔

فردوسی کو اپنے شروع عہد کی ادبی خصوصیات مثلاً صفائی۔ سلاست اور انسانی جذبات کی صحیح ترجمانی سے مستفید ہونے کا بہت موقع ملا تھا۔ اُس نے دقیقی کے جوشِ بیان بے ساختگی اور برجستگی کو بھی اپنانے کی کامیاب کوشش کی تھی۔ اس کے علاوہ اُس نے اپنے آخری عہد کی خصوصیات کو محمود کے زیرِ سایہ بڑی بے فکری سے حاصل کیا تھا۔ لیکن حقیقتہً فردوسی کے فن کو نکھارنے کا سہرا خود اس کے اپنے ہی سر پر بندھتا ہے کیونکہ یہ اس کی اپنی ذاتی محنت و ہمت کا نتیجہ تھا۔

---

[1] اُلو کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ تنہائی پسند ہونے کی وجہ سے ویران جگہوں ہی پر بسیرا کرتا ہے اور کھنڈر اسے بہت عزیز ہوتے ہیں۔

Iran past & Present - by D.N. Wilber P.P. III Page 41.

محمود غزنوی کو شعر و شاعری سے کوئی خاص لگاؤ اور علم و ادب کی ترویج سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ اس لئے ایسی حالت میں اس کے دربار میں عنصری۔ فرخی عسجدی جیسے باکمال شعرا کا اجتماع بظاہر کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ ایک ایسے شخص کے دربار میں جو صحیح معنوں میں صاحب سیف تھا ان لوگوں کا گذر کیسے ہوا؟ لیکن یہ حقیقت ہے کہ محمود جیسے جابر حکمراں کے دل میں جسے ہر طرح کی آسانیاں میسر تھیں جو ایک مضبوط وحدانی حکومت کا سربراہ بھی تھا جس کی تلوار کی آب سے بڑے بڑے بہادروں کے زہرے آب ہوتے تھے۔ شعرا کی سرپرستی کا خیال اس وقت دل میں آیا جب اس نے یہ دیکھا کہ اس سے چھوٹے چھوٹے حکمراں شعرا کی سرپرستی کر رہے ہیں اور شعراء و علماء ان حقیر حکمرانوں کی تعریف میں قصیدے پڑھ رہے ہیں ان حالات میں اس کے دل میں یہ خواہش قدرتی طور پر پیدا ہی ہونا چاہئے تھی کہ وہ سب شعرا اس کے دربار میں جمع ہو کر اس کے یہاں کی رونق بڑھائیں۔

ایسی حالت میں اگر اس کے دل میں شعرا کو جمع کرنے کا شوق پیدا ہوا تو اس میں حیرت و تعجب کی کوئی بات نہیں۔ اس کے لئے شعری ذوق کے مالک ہونے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اسے تو اپنے دل کی اس خلش کو دور کرنا تھا کہ اس کے دربار کے علاوہ دوسرے معمولی درباروں میں یہ شعرا کیوں موجود ہوں۔ پروفیسر براؤن لکھتے ہیں "تیمور[1] کو مشرق کے ایک اور ترکی النسل عظیم فاتح محمود غزنوی کی طرح جو اس سے چار سو سال قبل گذرا ہے اس بات کا بڑا شوق تھا کہ مفتوحہ شہروں سے سربرآوردہ علماء و فضلاء کو جمع کر کے اپنے پایۂ تخت لے جاتا۔ اور یوں اپنے دربار کی شان و شوکت اور علم و ادب کی سرپرستی میں اپنی نیک نامی بڑھانے کی کوشش کرتا" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمود اپنے دربار کی شان و شوکت بڑھانے کے لئے ایسا کرتا تھا۔ اس کی یہ عادت تیمور میں پائی جاتی تھی۔ اسی وجہ سے اس نے تمام مشہور شعرا کو غزنی میں طلب کیا عظیم الحق جنیدی لکھتے ہیں۔ "سلطان محمود نے دور دراز ممالک سے فضلاء و علماء کو بڑی سعی اور کوشش سے بلایا۔ بے انتہا قدر کی زر و جواہر خلعت اور بیش بہا انعامات سے مالا مال کیا۔"[2]

---

[1] تاریخ ادبیات ایران بعہد مغولاں مصنفہ ای۔ جی براؤن۔ مترجم محمد داؤد رہبر ایم اے۔ حصہ تیسرا ۱۹۲۹ء صفحہ ۲۸۰ براؤن

[2] مآثر عجم۔ صفحہ ۲۴

دلبر جہاں اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس نے تمام مشہور شعرا کو طلب کیا تھا وہیں یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ ان میں سے چند کے علاوہ کوئی اور انکار کی جرأت نہ کر سکا۔[1]

شہزادگان مامون اور خوارزم شاہی دربار میں موجود فضلا ابو منصور۔ ابوریحان۔ البیرونی۔ ابو علی ابن سینا۔ ابو سہیل مسیحی فلسفی۔ ابوالحسن خمار طبیب۔ ابو نصر عراقی مہندس کو بلانے کے لئے محمود نے ان سے درخواست کی تو سوائے بوعلی سینا اور مسیحی کے جن کو اس کی طرف سے کچھ وہم لاحق ہو گیا تھا اور اس لئے وہاں جانے سے کترا رہے تھے۔ سب کے سب دربار میں حاضر ہو گئے تھے۔ وہ ان سب کو خوب انعامات دیتا تھا۔ عنصری کو مالا مال کر دیا تھا کہ چار سو زریں کمر غلام اس کے ہمراہ چلتے تھے۔ اس کا سونے چاندی کا سامان چار سو اونٹوں پر بار کیا جاتا تھا۔ فرخی کی عزت و احترام کا یہ عالم تھا کہ اس کی سواری کے ساتھ بھی بیس زریں کمر غلام چلا کرتے تھے۔" ایک بار عنصری کو دو شعروں پر دو توڑے اشرفی انعام دیئے تھے۔"[2]

فردوسی نے بھی اسی عہد میں گذر بسر کی تھی۔ کئی بار انعام و اکرام سے نوازا گیا تھا محمود نے اس کو شاہنامہ کی تصنیف کے صلہ میں فی شعر ایک اشرفی دینے کا وعدہ کیا تھا جو بعض غلط فہمیوں کی بنا پر پورا نہ ہو چکا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب شعرا عام طور سے فکر معاش سے آزاد رہ کر اپنے کو شعر و شاعری کی خدمت کے لئے وقف کر دیا کرتے تھے اور ایک دربار سے دوسرے دربار میں جانے کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔

کہا جاتا ہے کہ فارسی شاعری کا احیا رودکی اور دقیقی کے ہاتھوں ہو چکا تھا اور اس میں مزید ترقی کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ گئی تھی لیکن عہد غزنوی (جسے عہد فردوسی بھی کہا جا سکتا ہے) کی شاعری کو بہت زیادہ ترقی کرنے کا موقع ملا۔ اس دور کے شعرا نے شاعری کو بہت زیادہ نکھار دیا تھا۔ اس سلسلے میں مشہور رزمیہ شاعر فردوسی کی خدمات کو کسی طرح سے نظر انداز نہیں

---

[1] "All the renowned men of learning were summoned to Ghazna and few dared to refuse."

Iran Past & Present P.P. II Page 42.

[2] ماثر عجم۔ عظیم الحق جنیدی۔ صفحہ ۲۵۔

کیا جاسکتا ہے۔

اس عہد میں ہمیں عنصری کے قصائد میں اعلےٰ درجہ کے مضامین صحیح جذبات پر زور مدح۔ ہر چیز بہت بلند مرتبہ کی موجود ملتی ہے اس کے علاوہ تشبیب کا جو زور اس کے یہاں ہے وہ بعد کے شعراء میں بھی کم نظر آتا ہے"۔[۱]

اس عہد میں اگرچہ شاعری اپنے کمال پر پہنچ چکی تھی۔ لیکن یہ کمال صرف مضمون اور فن ہی تک محدود تھا۔ اس عرصہ میں شعرائے زبان کی صحت اور درستی کی طرف بہت کم توجہ کی تھی۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں پایۂ تخت غزنین رہا جو اُن علاقوں سے کافی دور تھا۔ جہاں کی زبان کو مستند سمجھا جاتا تھا۔ مثلاً شیراز۔ اصفہان اور نیشاپور۔ غزنین سے کافی دور تھے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ اس عہد کے شعرا بھی مستند علاقوں کے رہنے والے نہیں تھے۔ مثلاً عنصری کا وطن بلخ تھا۔ عسجدی مَرو کا رہنے والا تھا اور خود فردوسی۔ طوس کا رہنے والا تھا

اس عہد میں ایک مضبوط مرکزی حکومت کا قیام ظہور میں آجانے کی وجہ سے تمام چھوٹی چھوٹی خودمختار حکومتوں کی علیحدہ حیثیت ختم ہو چکی تھی اور وہ ایک سلسلے میں منسلک ہو گئی تھیں۔ اس وجہ سے چاروں طرف پھیلے ہوئے شعرا بھی ایک مرکز پر سمٹ آئے تھے جس کی وجہ سے انھیں ایک دوسرے سے مل کر اپنی بات سمجھانے اور اُن کی بات سمجھنے کا موقع ملتا تھا ایک جگہ رہنے کی وجہ سے وہ ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کے لئے ہمہ تن مشغول رہتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ فردوسی کے عہد میں شاعری تپ کر کندن کی طرح نکل رہی تھی۔ اس لئے اس عہد کی ادبی خصوصیات کو مدنظر رکھتے ہوئے نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

---

[۱] ماثر عجم۔ عظیم الحق جنیدی صفحہ ۲۷ پیرا I

جناب عابد رضا صاحب بیدار رضا لائبریری رام پور

۱۹۲۷ء (جلد ۱۸) ارباب سخن (جنوری تا ستمبر)

نکاتِ سخن، باب دوم : معائبِ سخن (جنوری تا ستمبر)

انتخابِ دیوان :۔ غضنفر شاگرد جرأت ۔ رضا ۔ رفت ۔ رضوی (جنوری)

انتخابِ دیوانِ جلال شاگرد جرأت ۔ اَل ۔ شائق ۔ فتاح ۔ جرأت ۔ رضا علی وحشت

حسرت: استاد جرأت (جون)

انتخابِ دیوان محنت ۔ نصرت ۔ محبت (جولائی ۔ ستمبر)

عیب تنافر :۔ مکتوب نظم طباطبائی بنام حسرت (جولائی اگست ۔ ستمبر مشترک نمبر

شاگردانِ راسخ دہلوی و مذاق بدایونی از قمر بدایونی (" ")

تنقید کتب و رسائل :۔ باقیات فانی (جنوری) نقش ارژنگ یعنی مجموعہ ۔

غزلیات چودھری جلال الدین اکبر (جنوری)

دشنیت و شکنتلا ۔ معروف بہ مثنوی سحر از اقبال ورما سحر بنگالی

(کالیداس کے شکنتلا کا ترجمہ) جنوری

پس پردہ : مجموعہ مضامین آغا حیدر علی دہلوی (جنوری)

سوانح شاد عظیم آبادی مرتبہ نفیس رضوی (جون)

مجموعہ قصائد مومن مرتبہ ضیاء احمد بدایونی : مقدمہ و شرح کے ساتھ (جولائی ۔ ستمبر)

— ۱۹۲۷ء میں فروری، مارچ، اپریل اور مئی کے پرچے شائع نہیں ہوئے۔

اکتوبر تا دسمبر۔

ارباب سخن :۔ فہرست شعرائے اردو :۔ سلسلۂ آتش۔

بقیہ دیوان جرأت۔

تنقید رسائل وکتب :۔ (۱) سیرت باقی۔ از عزیز حسن بقائی مدیر رسالہ پیشوا ۸ جز (۲) پیغام درا (نظم) از برکت علی شاہ (وزیر آباد) صفحہ ۳۰ (۳) مادر ہند مس میتو کی بدنام زمانہ کتاب مدر انڈیا کا ترجمہ از خالد کے بیگ لکھنوی صفحہ ۳۰ (۴) شاما (ناول) کشن پرشاد کول صفحہ ۲ (۵) ہندوستان ہمارا (منظوم کہانیاں) حفیظ جالندھری (۶) برہمن دیوتا یا چھوت چھات (ناول) از قدرت اللہ صدیقی صفحہ ۱۰

— ۱۹۲۸ء کا کوئی شمارہ نہیں ملا سوائے اگست نمبر کے جس میں "ارباب سخن" کے سلسلہ کی "فہرست شعرائے اُردو" مکمل ہوئی ہے اور مسرور کاکوروی کا انتخاب نکلا ہے۔

۱۹۲۹ء (جلد ۲۰)

صرف جون، اگست اور ستمبر کے شمارے مجھے مل سکے ہیں جن میں :۔

"معائب سخن" جاری ہے

ایک اہم مضمون ہے جسے نقل کرتا ہوں۔ دیوان علی اور میاں کا کل لکھنوی چھپا ہے۔ ستمبر کے پرچے میں غالب کی مشہور غیر موزوں رباعی کے سلسلہ میں — اور اسی سال "مستقل" کے نام سے ایک اسی سائز کا ۴ ورقہ اخبار اردوئے معلیٰ کے ضمیمے کے طور پر شروع کر دیا ہے (جو کم سے کم ۱۹۳۹ء تک ضرور جاری تھا اور اردوئے معلیٰ ہی کی طرح گرتا پڑتا رہتا تھا۔ اس کے فائل کے مطالعہ کے بعد بعض مضامین کے عنوان عبدالشکور نے دیئے ہیں جس سے اس کی نوعیت کا اندازہ ہو سکے گا۔

۱۹۲۹ء - ستمبر:

"وزن رباعی غالب": از خاقان حسین عارف: رسالہ اردوئے معلی مطبوعہ اگست ۱۹۲۹ء کے صفحہ ۵۵ میں مولوی حیدر علی صاحب طباطبائی کی تحقیق نے مجھے سراپا حیرت زدہ بنا دیا۔ وہ مرزا غالب دہلوی مرحوم کی یہ رباعی دیکھ کر

دکھ جی کے پسند ہو گیا ہے غالب — دل رک رک کے بند ہو گیا ہے غالب
واللہ کہ شب کو نیند آتی ہی نہیں — سونا سوگند ہو گیا ہے غالب

فرماتے ہیں کہ اس رباعی کے دوسرے مصرع میں دو حرف رباعی سے زیادہ ہو گئے ہیں اور ناموزوں ہیں۔ میں عرض کرتا ہوں کہ مولانا طباطبائی نے اس موقع پر کمال بے پروائی سے کام لیا ہے۔ رباعی کے اوزان کا استخراج بحر ہزج مثمن سے ہوا ہے۔ جملہ اوزان مستعملہ مجبق اور غیر مجبق چوبیس ہیں۔ اور ہر زحاف میں صدر و ابتدا اور عروض و ضرب مزاحف آتے ہیں۔ البتہ اگر آٹھ رکن سے ایک حرف بھی زائد ہو جائے گا۔ بے شبہ بحر دائرے سے خارج ہو جائے گی۔ اور مصرع ناموزوں سمجھا جائے گا۔ مگر مرزا کی رباعی میں یہ نہیں ہوا۔ پھر خدا جانے ان کی رباعی کا دوسرا مصرع کیوں ناموزوں قرار پایا۔ میں اثباتِ مدعا کے واسطے ہر مصرع کی تقطیع یہاں لکھتا ہوں۔ ملاحظہ فرمائیے۔

دکھ جی کے پسند ہو گیا ہے غالب — دم رک رک کے بند ہو گیا ہے غالب
دُک جی کِ ۔ پسند ہو ۔ گیا ہے غا ۔ لب — دم رک رک ۔ کِ بند ہو ۔ گیا ہے غا ۔ لب
مفعول ۔ مفاعلن ۔ مفاعیلن ۔ فع — مفعولن ۔ مفاعلن ۔ مفاعیلن ۔ فع
واللہ کہ شب کو نیند آتی ہی نہیں — سونا سوگند ہو گیا ہے غالب
دل لاہ ۔ کِ شب کُ نی ۔ ن دآتی ہی نہیں — سونا سو ۔ گند ہو ۔ گیا ہے غا ۔ لب
مفعول ۔ مفاعلن ۔ مفاعیلن ۔ فعول — مفعولن ۔ فاعلن ۔ مفاعیلن فع
اخرب ۔ مقبوض ۔ سالم ۔ اہتم — اخرم ۔ مقبوض مجبق ۔ مکفوف مجبوب مجبق

اس رباعی میں دوسرے اور چوتھے مصرعوں کے رکن اول جس کو اصطلاح میں ابتدا کہتے ہیں اخرم ہیں یعنی مفاعیلن کے جزو اول وتد مجموع کے متحرک کو علیحدہ کرکے باقی رکن کو مفعولن وزن سے بدل لیا "علی ماہو المشہور" یہ رکن اخرم ہے ورنہ درحقیقت رکن اول و دوم میں ہر جگہ تجبیق ہو کر مفعولن بن گیا ہے۔ بہرصورت اخرب و اخرم کا اجتماع جائز و صحیح ہے باتفاق۔ مصرع اول و دوم وسوم میں حشو اول جو مفاعیلن تھا سالم اس کے حرف پنجم یعنی سبب خفیف اول کے حرف ساکن یائے تحتانی کو گراکر مفاعلن بنالیا۔ یہ بھی جائز ہے کیونکہ قبض کا زحاف ہر جگہ آتا ہے۔ پہلے دوسرے اور چوتھے مصرعہ میں حشو دوم مفاعیلن دراصل مکفوف ہے یعنی مفاعیل و آخری مفاعیل و آخری مفاعیلن کے میم سے رکن مکفوف کو مجبق کیا وہ مفاعیلن بن گیا آخر کا رکن فاعیلن رہ گیا اس کو مجبوب کیا یعنی آخر کے دونوں سبب خفیف گرادیئے فَا باقی رہا اس کو رکن ماتوس فع سے بدل لیا۔ چوتھے مصرع کا رکن دوم جو حشو اول ہے وہ درحقیقت مفاعلن مقبوض تھا اور اسی مصرعہ کا رکن اول مفاعیل مکفوف تھا ان دونوں کو مجبق کیا فاعلن بن گیا۔ ان چاروں مصرعوں میں کوئی زحاف ناجائز و بے موقع نہیں آیا بحر دائرے سے خارج نہیں ہوئی۔

"کانگریس اور آزادی کامل" (نعرے ازادِ آسماں نے ترا انکار ہے پیدا)

"نہرو رپورٹ پر فاتحہ پڑھنے کے بعد"

"آزادی کا نیا دام فریب": (شد پریشاں خواب من از کثرتِ تعبیرہا)

جنوری تا اگست ۱۹۲۹ء کے شمارے ہیں کراچی۔ بصرہ۔ بغداد۔ بیروت اور لندن کی حسرت کی سیاحت کا تذکرہ ہے جو اپریل تا جون میں رہی جس پر ۱۶۰ روپے کرایہ کا خرچہ آیا۔

۱۹۳۰ء (جلد ۲۱)

محاسن سخن (جو ۱۹۲۹ء کے کسی پرچے کے تسلسل میں ہے)

انتخاب دیوان منتظر شاگرد مصحفی۔ (جنوری)

انتخاب دیوان امیر(مینائی) اور جلیل مانکپوری (اپریل)

انتخاب دیوان مجروح ۔ سالک ۔ زکی ۔ حالی ۔ اسمٰعیل، شعلہ، رشکی (فروری مارچ مشترک نمبر)

انتخاب دیوان قلق شاگرد مومن، شگفتہ ۔ بیر ۔ اصغر گونڈوی ۔ عرش گیاوی، ہادی مچھلی شہری، ظہیر دہلوی ۔ انور دہلوی، مذاق بدایونی، مائل دہلوی (جون)

انتخاب دیوان ۔ رونق ٹونکی حسین بریلوی ۔ نسیم بھرتپوری، نوح ناروی، بیخود دہلوی بے خود بدایونی (جولائی ۔ ستمبر)

ارباب سخن (مجوزہ شعرائے اردو کا تفصیلی خاکہ) ۔ جولائی، ستمبر نمبر)

انتخاب دیوان ۔ قائم ۔ نوا ۔ تنویر ۔ ظفر ۔ شاداں ۔

کتابیں اور رسالے :۔

انتخاب سودا (ثاقب کانپوری) روزنامچہ مقدس (ایڈیٹر نیر اعظم کا سفرنامہ)

کلیات برہمن (چندربھان برہمن) : تذکرہ علمائے فرنگی محلی ۔ روزنامہ ملت کراچی

رسالہ چاند الہ آباد (جنوری ۱۹۳۰ء سے ہندی کے رسالے "چاند" نے اردو ایڈیشن شروع کیا ہے) نیاز فتحپوری کا رسالہ "چین" (تبصرہ درجنوری نمبر)

گنجینۂ تحقیق : سید محمد احمد بیخود موہانی کے پانچ تنقیدی مضامین (زیادہ تر غالب کے بارے میں ہیں ایک مضمون آرگس کے جواب میں ہے)

۱۹۳۰ء اکتوبر تا دسمبر کے شمارہ کا مجھے کوئی نشان نہیں ملا

۱۹۳۱ء (جلد ۲۲)

جنوری :۔ تذکرہ ارباب سخن : ذیل الف : آباد عظیم آبادی اور لشن نراین اکبر لکھنوی

انتخاب دیوان آبر مرحوم

انتخاب دیوان دوم مائل دہلوی

کتابیں اور رسالے :۔ رسالہ ہندوستانی، الہ آباد ۔ زیر ادارت اصغر گونڈوی ۔

رسالہ تسنیم آگرہ۔ زیرادارت مانی جائسی، مخمور اکبر آبادی اور فانی بدایونی
رسالہ ایوان گورکھپور۔ اڈیٹر۔ مجنوں گورکھپوری۔
منتخباتِ ہندی کلام۔ مرتبہ ڈاکٹر جعفر حسین
اشتہارات :۔
دنیائے افسانہ (عبدالقادر سروری) افسانہ اور کردار (سروری)
گلشن گفتار (مرتبہ سید محمد) ارباب نثر اردو
اردو شہ پارے جلد اول (ڈاکٹر زور)
فروری تا جون غائب :۔
جولائی و اگست مشترک نمبر :۔
تذکرہ ارباب سخن ۳۲ : اثر عظیم آبادی (سنہ پیدائش ۱۸۴۹ء)
حسرت موہانی کا خطبۂ صدارت۔ جمعیۃ علمائے صوبہ متحدہ ۶ اگست ۳۰ء
انتخاب دیوان میر اثر برادر میر درد، میر شیر علی، افسوس، امانت، لطافت۔ فصاحت
جاہ کانپوری
کتابیں :۔ دیوان یقین مرتبہ فرحت اللہ بیگ
خواب و خیال، دیوان اثر۔ چمنستانِ شعرا اور مخزن نکات۔ مرتبہ عبدالحق
سوانح امیر مینائی مرتبہ جلیل مانکپوری
حیات مومن مرتبہ عرش گیاوی
ستمبر: تذکرہ مرزا مائل دہلوی (جن کا ۲ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو انتقال ہوگیا۔
انتخاب دیوان واسطی۔ ماہر۔ جرار۔ شوق قدوائی۔
اکتوبر۔ نومبر۔ دسمبر:۔ انتخاب دیوان۔ حفیظ جونپوری۔ گستاخ رام پوری، مظفر خیر آبادی
بے نظیر۔ مست بنارسی۔ صفدر رام پوری۔

۱۹۳۲ء (جلد ۲۳)

جنوری کا پرچہ نہیں ملا۔

فروری و مارچ :۔

نظم الحج (حسرت موہانی کی نظم حج پر

انتخاب خلیل۔ شرت۔ حیرت۔ اکبر داناپوری۔ اکبر الہ آبادی

اپریل تا نومبر (مشترک نمبر) :۔

مثنوی نیرنگ خیال مکمل تصنیف مرزا محمود بیگ عاشق (مع ترجمہ مصنف)

کتابیں :۔

صبوحی (ساغر نظامی کی غزلوں کا مجموعہ)

ریاست از افلاطون : ترجمہ از ڈاکٹر ذاکر حسین

دسمبر :۔

انتخاب دیوان میر حسن

انتخاب دیوان شفیق جونپوری شاگرد حسرت موہانی

آئندہ سال سے نکات سخن کے باقی حصے نوادر سخن اور اصلاح سخن : شائع کرنیکی اسکیم ہے۔

۱۹۳۳ء (جلد ۲۴)

جنوری :۔ نوادر سخن یعنی باب چہارم کتاب نکات سخن،

ارباب سخن : تذکرہ شیفتہ

انتخاب شیفتہ

انتخاب اشرف کسمنڈوی

تنقید کتاب و وسائل :۔

"ترجمان القرآن" ماہ رجب ۱۳۵۱ھ سے مولوی ابو محمد مصلح نے اس نام کا نہایت مفید

برہان دہلی

اور ضروری رسالہ حیدر آباد دکن سے ماہوار نکالنا شروع کیا ہے ۔ تحریک قرآن اکیڈمی حیدر آباد دکن"

نوید سید حسن ریاض ایڈیٹر "ہمت" کا معیاری اساسی ہفتہ وار اخبار۔

فروری ۔ مارچ و اپریل :

حدیقۂ معرفت یعنی حسرت موہانی کی ان غزلوں کا مجموعہ جن میں عشق و تصوف کا رنگ غالب ہے۔

الجواہر العبقریہ فی سلوک القادریہ ۔ جس میں گروہِ قادریہ عالیہ کے سلوک کا بیان ہے جو دیارِ عرب میں جاری ہے ۔ ترجمہ (از صفت اللہ شہید انصاری)

مئی تا دسمبر کے پرچے مجھے نہیں ملے ۔ نہ ہی اس کا علم ہو سکا کہ اس عرصہ میں کتنے پرچے نکلے۔

۱۹۳۴ء کا کوئی شمارہ مجھے دستیاب نہ ہو سکا ۔ سوائے جنوری و فروری و مارچ، مشترک نمبر کے جس میں آل انڈیا مشاعرہ الٰہ آباد ہوا اور کتاب الحج کا دوسرا باب ہے۔

۱۹۳۵ء (جلد ۲۶)

مجھے صرف اگست تا دسمبر مشترک نمبر ملا ہے جس کے مندرجات یہ ہیں :۔

اسلام اور سوشلزم از مولانا ابوالکلام آزاد

سوشلزم اور مولانا ابوالکلام آزاد ۔ از حسرت (آزاد کے مضمون پر ادارتی تبصرہ)

آئینۂ حرم :۔ حصۂ سوم (عربوں کی تاریخ جس کے پہلے دو حصے اس سے پہلے کے نمبروں میں نکل چکے ہیں)

انتخاب دیوان : نجر لکھنوی اور سحر لکھنوی

تنقید رسائل و کتب :۔

جوہر آئینہ : یعنی کتاب "ہماری شاعری" نوشتہ سید مسعود حسن رضوی کی تنقید از بے خود موہانی۔

کلامِ اقبال میں آیاتِ قرآنی کا مفہوم

مولانا قاضی محمد زاہد الحسینی لکچرار اسلامیات گورنمنٹ کالج ایبٹ آباد

مجلۂ علمیہ بُرہان دہلی بابت اپریل ۱۹۶۲ء میں "اقبال اور قرآن" کے عنوان سے ایک صاحب علم و صاحب قلم کا مفید اور معلومات افزا مضمون شائع ہوا ہے۔ قرآن کریم کی ہر خدمت اجر و ثواب کی مستحق ہے اللہ تعالےٰ صاحب مضمون کو اجر جزیل عطا فرمادیں۔ لیکن:۔

احقر کے خیال میں بعض آیات کا تعلق بعض مقامات پر پورے مطالب کا ترجمان نہیں اس لئے ان مقامات کے متعلق چند سطور درج ہیں (قاضی محمد زاہد الحسینی لیکچرار اسلامیات گورنمنٹ کالج ایبٹ آباد)

۱۔ اقبال کا کلام ہے

تا خدائے کعبہ بنوازد ترا ۔۔۔ شرح اِنّی جاعلٌ سازد ترا

اگر اس شعر کا اشارہ اس آیت کی طرف کیا جائے جو تعمیر کعبہ اور دعائے ابراہیمی اور جواب باری تعالیٰ پر مشتمل ہے تو اس میں لفظ کعبہ، جاعل بطریق احسن آجاتے ہیں۔ فرمایا

اِنِّی جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا بقرہ ۱۲۴ ۔۔۔ میں تجھے سب لوگوں کے لئے امام بنانے والا ہوں

لفظ خلیفہ کا اطلاق اولادِ آدم ہونے کے اعتبار سے تو سب انسانوں پر کیا جا سکتا ہے جیسا کہ سورہ الانعام ۱۶۵ میں فرمایا

جعلکم خلائف الارض ۔۔۔ اس اللہ نے تم کو زمین کا خلیفہ بنایا

لیکن امامۃ الناس کا مقام انبیاء علیہم السلام کے امام ہی کو عطا ہوا

۲۔ اقبال فرماتے ہیں۔ ؎

تو ہم از بار فرائض سر متاب ۔ برخوری از عندہ حسن المآب

یعنی حسن المآب بہترین نتیجہ کے لئے شرط یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی پیروی دل وجان سے کی جائے اگر اس شعر کا ماخذ مندرجہ ذیل ارشاد قرآنی کو مانا جائے تو زیادہ بہتر ہے ۔ فرمایا۔

الذین امنوا وعملوا الصلحت طوبیٰ لهم وحسن مآب (الرعد ۲۹)
جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کئے ان کے لئے خوش خبری ہے اور اچھا ٹھکانا ہے ۔

وان للمتقین لحسن مآب (ص ۴۹)
اور بے شک پرہیزگاروں کے لئے اچھا ٹھکانا ہے

۳۔ اقبال فرماتے ہیں :۔

خشک سازد ہیبتِ او نیل را می برد از مصر اسرائیل را

قرآن کریم میں ایسی آیات موجود ہیں جن میں دریا کا خشک ہوجانا، مصر سے اسرائیل کا بحفاظت تمام صحیح وسالم چلا جانا موجود ہے ۔ ارشاد فرمایا :۔

ولقد اوحینا الی موسیٰ ان اسر بعبادی فاضرب لهم طریقا فی البحر یبسا لا تخف درکا ولا تخشیٰ (طٰہٰ ۷۷)
اور بیشک ہم نے موسیٰ کی طرف وحی کی کہ میرے بندوں کو راتوں رات لے جا پھر اُن کے لئے دریا میں خشک رستہ بنا نہ پکڑے جانے سے نہ ڈر اور نہ کسی خطرہ کا خوف کھا

۴۔ ارشاد اقبال ہے :۔

خیمہ در میدان الا اللہ زد است در جہاں شاہد علی الناس آمد است

اگر مندرجہ ذیل آیت قرآنی کو اس شعر کا ماخذ سمجھا جائے تو زیادہ بہتر ہے کہ اس میں توحید خالص کی تعلیم اور راہِ عمل کا تعین اور پھر نتیجہ ہر سہ امور کو بیان فرمایا ہے ۔ ارشاد قرآنی ہے ۔

وجاهدوا فی اللہ حق جهادہ هو اجتبٰکم وما جعل علیکم فی الدین من حرج ملة ابیکم ابراهیم هو سمّٰکم المسلمین من قبل وفی
اور اللہ کی راہ میں کوشش کرو جیسا کہ کوشش کرنے کا حق ہے اس نے تمہیں پسند کیا ہے اور تم پر دین میں کسی طرح کی سختی نہیں کی ۔ تمہارے باپ ابراہیم کا دین ہے اس نے تمہارا نام پہلے سے

هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم و تكونوا شهداء على الناس (الحج ۷۸) — مسلمان رکھا تھا اور اس قرآن میں (بھی) تاکہ رسول تم پر گواہ ہو اور تم لوگوں پر گواہ بنو۔

۵۔ اقبال کا کلام ہے :۔

قوتِ ایمان حیات افزایدت ۔ وِردِ لاخوف علیهم بایدت

مفہوم یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان خالص مومن کو اس یقین اور اعتماد راسخ سے ہمکنار کر دیتا ہے کہ وہ آثار غیریت اور صولت باطل سے مرعوب نہیں ہو سکتا۔ مندرجہ ذیل ارشاد قرآنی اس مضمون کا بہترین متن ہو سکتا ہے۔

ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا ۔ الآیۃ (حم السجدہ ۳۰) — بے شک جنھوں نے کہا ہمارا رب اللہ ہے اور پھر اس پر قائم رہے ان پر فرشتے اُترتے ہیں کہ نہ تم خوف کھاؤ اور نہ غم ناک بنو۔

۶۔ اقبال فرماتے ہیں :۔ آنکہ در قرآن خدا اور استود ۔ آنکہ حفظ جان او موعود بود

اگر اس کلام کا ماخذ سید دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں نازل ہونیوالی سورہ والطور کی آیت ۴۸ لی جائے تو سب سے زیادہ مناسبت پیدا ہو سکتی ہے۔ سورہ والطور مکی ہے اور نزول کے اعتبار سے اس کا نمبر ۷۶ ہے۔ اس میں ارشاد فرمایا۔

واصبر لحكم ربك فانك باعيننا ۔ اور آپ اپنے رب کا حکم آنے تک صبر کریں کیونکہ بے شک آپ ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں

۷۔ اقبال نے کہا :۔ ضمیر پاک و نگاہ بلند و مستی شوق ۔ نہ مال و دولت قاروں نہ فکر افلاطوں

اقبال کے اس کلام میں مال و دولت علم بدن پرست کا مقابلہ علم حقائق آگاہ سے کیا گیا جس کے لئے مندرجہ ذیل آیت قرآنی بہتر ماخذ ہو سکتا ہے ارشاد فرمایا۔

فخرج على قومه في زينته قال الذين يريدون الحيوة الدنيا يليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم ۝ وقال الذين اوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن امن وعمل صالحا ولا يلقها الا الصابرون (القصص ۷۹-۸۰) — اپنی قوم کے سامنے اپنی ٹھاٹھ سے نکلا تو جو لوگ دنیاوی زندگی کے طالب تھے انھوں نے کہا کاش ہمارے لئے بھی ویسا ہی ہوتا جیسا کہ قارون کو دیا گیا ہے بیشک وہ بڑے نصیبے والا ہے اور علم والوں نے کہا افسوس ہے تم پر اللہ کا ثواب بہتر ہے اس کے لئے جو ایمان لایا اور نیک عمل کئے اور نہیں یہ ثواب گران کے لئے جو صبر کرنے والے ہیں۔

واللہ اعلم بالصواب

ادبیات

غزل

جناب الم مظفرنگری

عشق خود عینِ حقیقت بھی ہے افسانہ بھی
ہے یہاں کعبے کے پہلو میں صنم خانہ بھی

ساز کے ساتھ ہے اک سوزشِ جانانہ بھی
دل کی آواز میں نغمہ بھی ہے افسانہ بھی

دوست و دشمن سے وہ ملتے ہیں باندازِ لطیف
ہر روش اُن کی یگانہ بھی ہے بیگانہ بھی

ہجرِ ساقی میں تھا یہ گریۂ مستی کا اثر
میں جو رویا تو چھلکنے لگا پیمانہ بھی

شمع کی خاک نے کچھ رازِ جنوں کہہ ڈالے
اور کچھ لے کے اڑا ہے پرِ پروانہ بھی

برق چمکے تو سہی کچھ ہو مآلِ جلوہ
خاک ہو جائے چمن جل اُٹھے کاشانہ بھی

اک زمانہ تھا تصرف میں مرے تھیں دونوں
گردشِ دہر بھی اور گردشِ پیمانہ بھی

یہ جبیں میری جبیں ہے کہ بجوشِ سجدہ
گرم سجدہ بھی ہے اور سجدے سے بیگانہ بھی

ہو اگر چشمِ بصیرت تو نظر آجائے
ذرّے ذرّے میں گلستاں بھی ہے ویرانہ بھی

جلوۂ طور تھا اک جوشِ تمنا کا جمال
اس کو سمجھا نہ مگر ذوقِ کلیمانہ بھی

اے الم آپ کا یہ قلبِ شکستہ تو نہیں
آپ دیکھیں تو یہ ٹوٹا ہوا پیمانہ بھی

غزل

جناب جوہر نظامی

اب حیاتِ رنگ و بو کا حوصلہ جاتا رہا — دل گیا کیا نغمۂ سازِ وفا جاتا رہا

انجمن آرائیوں میں ہو چکی تکمیلِ زیست — آرزو کی کشمکش میں مدعا جاتا رہا

جھکی پھر تیرے تصور میں جبینِ بندگی — پھر خیالِ عقدۂ روزِ جزا جاتا رہا

جب ضمیرِ عبد میں روشن ہوئی شمعِ خودی — شکوۂ کوتاہئ دستِ دعا جاتا رہا

زندگی تھی مضمحل اور موجِ طوفاں کا شباب — اس کشاکش میں خیالِ ناخدا جاتا رہا

اس قدر بھٹکا حیاتِ نوعِ انساں کا یقیں

کارواں کو اعتمادِ رہنما جاتا رہا

برہان

جلد ۴۸	محرم الحرام ۱۳۸۲ھ مطابق جون ۱۹۶۲ء	شمارہ ۶

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۵

نظرات

رہی اسلامی حکومت! تو یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ حکومت زمانہ کے مروجہ طور طریقوں سے کام لے کر بنائی نہیں جاتی ہے بلکہ خود بخود بن جاتی ہے۔ اسلام کے تصورِ حیات میں حکومت مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ وہ طبعی نتیجہ ہے اس نظامِ زندگی پر عمل کرنے کا جس کا نام اسلام ہے۔ یعنی مسلمان اگر صدق دل سے اللہ اور اس کے رسول کے احکام پر عمل کرتے ہیں۔ امانت و دیانت۔ تقویٰ و طہارت اور اخلاقِ فاضلہ و مکارم عالیہ کے پیکر ہوتے ہیں تو خود اپنے لئے رحمت اور دوسروں کے لئے ہدایت و برکت کا سرچشمہ اور ذریعہ بنتے ہیں۔ اب بقائے اصلح کے قانون کے مطابق جہاں کہیں اور جس کسی سماج میں بھی رہتے ہیں معزز اور مکرم ہوکر رہتے ہیں اور اس بنا پر اقتدار اعلیٰ بھی انہیں کے ہاتھ میں آجاتا ہے اور اُس وقت قرآن کا وعدہ الا ان حزب اللہ ھم المفلحون پورا ہوتا ہے اور مسلمانوں کی دعا ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاٰخرۃ حسنۃ مقبول و مستجاب ہوتی ہے۔ اس اقتدار اعلیٰ کے حصول کے بعد وہ سیاست مدن کی راہ میں جو قدم بھی اٹھاتے ہیں وہ رضائے الٰہی کا باعث اور دینی و دنیوی فوز و فلاح کا سبب ہوتا ہے اور یہی اسلامی حکومت ہے۔ پورے قرآن کو پڑھ جایئے اُس میں کہیں یہ حکم نہیں ہے کہ مسلمان ایسی حکومت قائم کریں جس پر "اسلامی" کا لیبل لگا ہوا ہو بلکہ جو دعوت ہے وہ ایمان اور عمل صالح کی ہے۔ تقویٰ و طہارت اور اخلاق فاضلہ کی ہے۔ پھر جو حکم اقامت دین اور قیام عدل و قسط کا ہے وہ بھی اسی پر متفرع ہے یعنی مسلمان جب صحیح معنیٰ میں مسلمان ہونگے تو وہ امر بالمعروف بھی کریںگے اور نہی عن المنکر بھی۔ اور چونکہ صحیح مسلمان ہونے کی وجہ سے اقتدار اعلیٰ اُن کے ہاتھوں میں ہوگا ہی اس لئے اُن کے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا نتیجہ لازمی طور پر اقامت دین اور قیام عدل کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

اسلام حقائق کا مذہب ہے اس کی نگاہ اصل مقصد پر رہتی ہے اور وہ کبھی عنوانہ بندی کا قائل

نہیں ہوا۔ اگر ایسا ہوتا تو صلح حدیبیہ کے موقعہ پر جبکہ صلحنامہ لکھا جارہا تھا۔ نمائندہ قریش کے کہنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علی کو حکم نہ دیتے کہ سر صلحنامہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کے بجائے عربوں کے قدیم طریقہ کے مطابق بسم اللہ اللہم لکھیں۔ اس بنا پر حکومت کے معاملہ میں بھی اسلام کی نظر اصل مقصد پر ہی یعنی دنیا میں امن وامان اور عدل وانصاف کا قیام اور عام انسانوں کی فلاح وبہبود اور ان کی رفاہیت کا سروسامان؟ اسے ہرگز اس سے بحث نہیں کہ اس حکومت کی تشکیل کس طرح ہوئی ہے؟ اور ارباب فن کی اصطلاح میں اُس کا نام کیا قرار پاتا ہے۔ ان دونوں چیزوں کا تعلق وقتی حالات ومصالح سے ہے جس طرح تمام دنیا کے مریضوں کے لئے ہر حالت میں ایک ہی نسخہ کارگر نہیں ہو سکتا اسی طرح ہر زمانہ اور ہر دور میں تمام انسانوں کے لئے ایک ہی طرز حکومت متعین نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ مدینہ میں جب اسلام کی سب سے پہلی اسٹیٹ قائم ہوئی جس کے صدر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو اُس کی شکل کیا تھی؟ اسے ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی زبانی سنیئے جو قانون بین المملکتی اور اسلامیات دونوں کے نامور فاضل اور مشہور محقق ہیں۔ موصوف لکھتے ہیں

"یہ مدینہ کی ایک متحدہ ریاست تھی جس میں مسلمانوں، یہودیوں، غیر اہل کتاب عربوں اور عیسائیوں سے آباد خود مختار دیہات شریک تھے۔ اس اسٹیٹ کی اصل ساخت ہی مذہبی رواداری کی متقاضی تھی چنانچہ اس اسٹیٹ کے لئے جو دستور مرتب کیا گیا تھا اُس میں رسمی طور پر بھی اس کو تسلیم کیا گیا ہے (Introduction to Islam P. 96

لیکن جب یہودیوں اور اُن کے ساتھیوں نے غداری اور معاہدہ کی خلاف ورزی کی تو اب یہ وفاق قائم نہیں رہ سکا اور اسٹیٹ خالص مسلمانوں کی ہوگئی

اسلام میں چونکہ حکومت کی کوئی شکل متعین نہیں ہے اس لئے لادینی حکومت کو مستثنیٰ کر کے حکومت کی جتنی قسمیں ہو سکتی ہیں وہ اسلامی حکومت کی بھی ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ شخصی حکومت اسلامی بھی ہو سکتی ہے اور غیر اسلامی بھی۔ اسی طرح جمہوری حکومت بھی اسلامی اور غیر اسلامی دونوں قسم کی ہو سکتی ہے۔ ڈکٹیٹر شپ بھی اسلامی اور غیر اسلامی دونوں قسم کی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جس حکومت

کی اساس اسلام کے قانون عدل پر ہو وہ اسلامی ہے اور جس کا حال یہ ہو وہ غیر اسلامی ہے۔ جس طرح تہذیب، کلچر، فنون اور علوم کسی خاص قوم کے اجارہ نہیں ہوتے بلکہ ہر شخص انہیں اختیار کر سکتا ہے اسی طرح اسلام کا قانونِ عدل کسی خاص ملک اور قوم کی میراث نہیں ہے۔ ہر قوم اور ہر ملک اسے اپنا سکتا ہے۔ چنانچہ گاندھی جی نے ہندوستان کی حکومت کے لیے خواہش ظاہر کی ہی تھی کہ وہ حضرت عمرؓ کی حکومت کے طرز پر ہو" پس جس طرح حکومت کی مذکورہ بالا قسمیں اسلامی اور غیر اسلامی دونوں طرح کی ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح حکومت کی ایک قسم سیکولر ہے اور سیکولر کی تعریف اگر یہ ہے کہ تمام مذاہب آزاد ہونگے اور ریاست کے ہر شخص کو یکساں شہری حقوق حاصل ہونگے تو اس معنیٰ کے اعتبار سے سیکولر کی بھی دو قسمیں ہو سکتی ہیں، ایک اسلامی اور دوسری غیر اسلامی۔ اگر اس سیکولر حکومت میں اسلام کا قانونِ عدل نافذ ہے تو یہ اسلامی ہے ورنہ نہیں! یاد رکھنا چاہیے کہ "اسلامی" درحقیقت انسان کی طرح ایک کلی طبعی ہے جس کا تحقق افراد کے ضمن میں ہی ہو سکتا ہے۔

اب ایک دوسرے پہلو سے غور کیجئے! اسلامی حکومت کا مقصد کیا ہے؟ قیامِ عدل اور اعلاءِ کلمۃ اللہ ہی یا کچھ اور۔ پس اگر کسی ملک میں مسلمان اکثریت میں ہوں تو وہاں کیا یہ مقصد صرف اپنی حکومت کو اسلامی کہہ دینے سے حاصل ہو جاتا ہے؟ اور اگر اس کے برخلاف مسلمان اس ملک کے غیر مسلموں کے ساتھ ملکر ایک قومی حکومت قائم کریں اور اس کو سیکولر قرار دیں۔ اور ساتھ ہی مسلمان فکر و عمل کے اعتبار سے پکے اور سچے مسلمان ہوں اور یہ راہ انھوں نے اس لئے اختیار کی ہو کہ اُس کا فائدہ غیر مسلم اکثریت کے ملکوں میں رہنے والے مسلمانوں کو پہونچے تو فرمائیے! کیا اس صورت میں اسلامی حکومت کے اغراض و مقاصد کی تکمیل نہیں ہوتی؟ برطانوی حکومت سیکولر اسٹیٹ ہے۔ کیا اُس کی سیکولرزم سے عیسائیت کو کوئی نقصان پہونچا ہے۔ اسی طرح ہند کی حکومت سیکولر ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا اگر وہ ہندو گورنمنٹ ہوتی تو جہاں تک ہندو مذہب، ہندو کلچر اور ہندو تہذیب کے فروغ و ترقی کا تعلق ہے وہ اور کیا کرتی؟ غیر مسلم اکثریت کے ملک جہاں کہ حکومت سیکولر ہو وہاں کے مسلمان اگر روشن دماغ۔ بیدار مغز اور عقیدہ و عمل کے اعتبار سے پکے اور سچے مسلمان ہوں تو وہ وہاں بھی غیر مسلم اکثریت کو اپنے کیرکٹر، اخلاق اور روشن دماغی

سے متاثر کر کے معنوی طور پر اسلام کے قانونِ عدل کو نافذ کرانے کے لئے بہت کچھ کر سکتے ہیں جب اقلیت میں ہو کر وہ یہ سب کچھ کر سکتے ہیں تو اکثریت میں ہو کر کیا کچھ نہیں کر سکتے۔

درویش صفت باش و کلاہ تتری دار

یاد ہوگا ۱۹۵۳ء میں مغربی پاکستان میں بسلسلۂ تحریک ردِّ قادیانیت شدید قسم کے فسادات ہو گئے تھے جن کی وجہ سے حکومت کو مارشل لا نافذ کرنا پڑا تھا جب یہ سلسلہ ختم ہو گیا تو حکومت نے ان فسادات کے وجوہ و اسباب اور ان سے متعلق دوسرے امور و مسائل کی تحقیق کے لئے ایک کمیشن مقرر کیا تھا جس کے صدر جسٹس محمد منیر تھے۔ اس کمیشن نے بڑی محنت اور قابلیت سے ایک ضخیم رپورٹ مرتب کر کے ۱۹۵۴ء میں پیش کی اور وہ اسی سال بڑی تقطیع کے تقریباً چار سو صفحات پر گورنمنٹ پریس لاہور سے چھپ کر شائع ہو گئی تھی یوں تو یہ پوری رپورٹ ہی از اول تا آخر قوم کے اخلاقی انحطاط اور فکر و نظر کی واماندگی و پستی کا ایک نہایت افسوسناک اور عبرت انگیز مرقع ہے لیکن ہمارے موضوع گفتگو کی مناسبت سے اس رپورٹ کا ایک باب جس کا عنوان "غیر مسلم ریاستوں کے مسلمانوں پر ردِ عمل" ہے، خاص طور سے پڑھنے کے لائق ہے اس باب سے اندازہ ہوگا کہ جو لوگ بلا سوچے سمجھے محض جذبات کی رو میں بہہ کر بار بار "اسلامی حکومت" کا نام لیتے ہیں ان کا ذہن کس درجہ ماؤف اور خطرناک ہے؟ دو ایک اقتباسات آپ بھی ملاحظہ فرما لیجئے۔

جسٹس محمد منیر نے متعدد علماء سے یہ سوال کیا ہے کہ "جس طرح آپ لوگ پاکستان میں مذہب کی بنیاد پر قائم شدہ ایک اسلامی حکومت چاہتے ہیں اگر اسی طرح بھارت میں ہندو اپنے مذہب کی بنیاد پر حکومت قائم کریں تو آپ ان کو اس کی اجازت دیں گے؟ اس سوال کے جواب میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے کہا "بیشک! مجھکو اس وقت بھی کوئی اعتراض نہ ہوگا جب کہ اس ہندو گورنمنٹ کے ماتحت مسلمانوں کے ساتھ شودروں اور ملیچھوں کا سا برتاؤ کیا جائے اور منو کے قانون کے ماتحت مسلمانوں کو گورنمنٹ میں حصہ لینے اور دوسرے شہری حقوق سے محروم کر دیا جائے" (ص ۲۲۸) جو بات مولانا نے کہی ہے اسی کو بعینہٖ یا الفاظ کے کچھ رد و بدل کے ساتھ سید عطاء اللہ شاہ بخاری، میاں طفیل احمد، غازی سراج الدین منیر اور دوسرے اصحاب نے بڑے زور اور قوت کے ساتھ کہا ہے۔ اور صرف یہی نہیں

بلکہ ان حضرات نے دنیا کے سب مسلمانوں کی طرف سے خود ساختہ نمائندہ بن کر یہ بھی کہہ دیا ہے کہ :۔

"مسلمان کسی غیر مسلم حکومت کے وفادار ہو ہی نہیں سکتے اور نہ وہ اس حکومت کے ساتھ تعاون کر سکتے ہیں" اس باب کو پڑھکر محسوس ہوتا ہے کہ چند مذہبی دیوانوں (Fanatics) کا ایک گروہ ہے جس نے دماغی توازن کو برطرف کر کے رکھ دیا ہے، اور جذب و سرمستی کے عالم میں جو اُس کے منہ میں آتا ہے کہے چلا جاتا ہے۔ وہ نہ اسلام سے آشنا ہے اور نہ زندگی کے موجودہ معاملات و مسائل سے باخبر!

غور کیجئے! یہ ذہنیت جو آج دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کی رسوائی کا سب سے بڑا سبب ہو کس چیز کا نتیجہ ہے؟ اور غیر مسلم اکثریت کے ملکوں کے تبس کروڑ مسلمانوں کو کفر و شرک کے ہاتھوں فروخت کر دینے کا حوصلہ کس نے پیدا کیا؟ صرف مسلم اکثریت کے ملکوں میں "اسلامی حکومت" قائم کرنے کے جذبۂ بے اختیار نے! کیا اسلام کے عالمگیر مسائل کا یہی حل ہے؟ اور کیا اسلامی اتحاد اور اسلامی اخوت و محبت کے خواب کی تعبیر یہی ہے؟

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے مذکورہ بالا بیان میں یہ بھی کہا ہے "اور آج بھارت کے مسلمانوں کے ساتھ سچ مچ معاملہ بھی یہی ہو رہا ہے۔ قدرت کی عجیب ستم ظریفی ہے کہ چند برس بھی نہ ہوئے تھے کہ مولانا کا یہ کہا خود اُن کے سامنے آگیا۔ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہاں اسلامی حکومت میں جماعت اسلامی ممنوع اور غیر قانونی جماعت ہے، اس کے کارکن نظر بند ہیں، اُس کے فنڈ پر حکومت کا قبضہ ہے اور اس جماعت کا بانی اور صدر جو اسلام کا سب سے بڑا غازی اور مجاہد ہو اپنے ملک میں اپنے اور اپنی جماعت کے بنیادی شہری حقوق حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرنے کے بجائے نجد و حجاز کے لوگوں کو دعوتِ اسلام دینے میں وقت گذارتا پھر رہا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف یہاں سکولر حکومت کے زیر سایہ جماعت اسلامی کو تحریر و تقریر تبلیغ و اشاعت اور نقل و عمل کی مکمل آزادی حاصل ہے۔ اور اس جماعت کی کانفرنسیں ہوتی ہیں تو مقامی میونسپل کمیٹیاں اُن کے ساتھ تعاون کر کے سہولتیں اور آسانیاں بہم پہونچاتی ہیں۔ جھوٹ کا یہی وہ جادو ہے جو سر چڑھ کر بولتا ہے۔

مسلمانو! خدا کے لئے عقل و ہوش سے کام لو، زمانہ کی ہوا کا رُخ پہچانو، یہ سمجھنے کی کوشش کرو

اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں

جناب محمد نجات اللہ صاحب صدیقی ایم۔ اے
لکچرر شعبۂ معاشیات۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڈھ

(۱)

اسلامی ریاست کی بنیادی ذمہ داریاں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، اپنے شہریوں کی اسلامی تعلیم و تربیت، دفاع، دنیا کو حق کی طرف دعوت اور اس سلسلہ میں اگر ضرورت پڑے تو جہاد اور ملک میں عدل و قسط اور امن و امان کے قیام کے ذریعہ جان و مال کا تحفظ کرنا ہے۔ یہاں ان ذمہ داریوں سے بحث نہیں اس مقالہ میں ہم اسلامی ریاست کی ان ذمہ داریوں کا قدرے تفصیلی جائزہ لیں گے جو خالصۃً معاشی ہیں۔ ان ذمہ داریوں میں کفالتِ عامہ، معاشی ترقی کا اہتمام اور تقسیمِ دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنا شامل ہے۔

۱۔ کفالت عامہ۔

کفالتِ عامہ سے مراد یہ ہے کہ دارالاسلام کے حدود کے اندر بسنے والے ہر انسان کی بنیادی ضروریاتِ زندگی[۵] کی تکمیل کا اہتمام کیا جائے۔ یہ اہتمام اس درجہ تک ہونا چاہیئے کہ کوئی فرد ان ضروریات سے

۵ ہر وہ ضرورت بنیادی ضرورت ہے جس پر کسی انسان کی زندگی کی بقا کا انحصار ہو۔ شریعت کی کسی نص میں ان ضرورتوں کی صراحت نہیں کی گئی ہے مگر خود یہ اصول نصوص سے ثابت ہے جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا۔ اس فقرہ میں جن چار ضرورتوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کی نوعیت یہ ہے کہ ان کی عدم تکمیل آدمی کی جان کو خطرہ میں ڈال دیتی ہے۔ متعلقہ نصوص اور ان کے مطابق عمل کی نظیروں سے یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ کم از کم ان ضرورتوں کی تکمیل اس اصول کا لازمی تقاضا ہے۔

محروم نہ رہے۔ ان بنیادی ضروریات میں غذا، لباس، مکان اور علاج لازماً شامل ہیں۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلامی ریاست اس بات کی ذمہ دار ہے کہ ہر فرد کو ان ضروریات کی تکمیل کرنے والی اشیا اور خدمات کی مطلوبہ یا ضروری مقداریں بہم پہونچاتی رہے، بلا لحاظ اس کے کہ وہ خود اپنے مال سے، یا اپنی محنت کے ذریعہ کسبِ مال کر کے ان ضروریات کو پورا کر سکتا ہے یا نہیں۔ جیسا کہ ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے، عام حالات میں عام افراد ان ضروریات کو خود اپنے بل بوتے پر پورا کرتے رہیں گے، بقدرِ ضرورت مال نہ حاصل کر سکنے والے افراد کو اپنے خاندان یا عام افرادِ اجتماع سے اتنی مدد مل سکے گی کہ وہ اپنی ضروریات پوری کر سکیں۔ صنعتی کارخانوں میں کام کرنے والے مزدوروں کو عارضی بے روزگاری، مرض، بڑھاپے یا کسی حادثہ کے سبب معذور ہو جانے کی حالت میں کارخانہ یا متعلقہ صنعت سے اتنا امدادی وظیفہ دلوانے کا اصول بنایا جا سکتا ہو جو ان کی ضروریات کے لئے کافی ہو۔ سماجی تحفظ (social security) کے ان انتظامات کو سامنے رکھتے ہوئے اس اصول کا منشا یہ ہے کہ اگر کسی وجہ سے کوئی فرد ان انتظامات کے باوجود اس حال میں پایا جائے کہ وہ اپنی بنیادی ضروریات کی تکمیل سے قاصر ہو تو بالآخر اسلامی ریاست اس بات کی ذمہ دار ہو کہ وہ فرد ان وسائلِ حیات سے محروم نہ رہے جو ضروریاتِ زندگی کی تکمیل کے لئے درکار ہیں۔ ریاست کو ایسا نظم قائم کرنا پڑے گا کہ محروم افراد اپنی محرومی کا ثبوت فراہم کر کے بآسانی اور بلا تاخیر اجتماعی خزانہ سے بقدرِ ضرورت مال حاصل کر سکیں اور دارالاسلام کا کوئی باشندہ بھوکا، ننگا، بے ٹھکانا اور مرض کی حالت میں بے علاج نہ رہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اصول واضح فرما دیا ہے کہ اصحابِ امر محروم افراد کی ضروریات کی تکمیل کے ذمہ دار ہیں، جیسا کہ ذیل کی احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔

حدثنا سلیمٰن بن عبد الرحمٰن الدمشقی نا یحیٰی بن حمزة قال حدثنی ابن ابی مریم ان القاسم بن مخیمرة اخبرہ ان	ہم سے سلیمان بن عبد الرحمٰن دمشقی نے بروایت یحییٰ بن حمزہ یہ حدیث بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ مجھ سے ابن ابی مریم نے حدیث بیان کی ہے کہ قاسم بن

ابا مریم الازدی اخبرہ . قال: دخلت علی معاویۃ فقال ما انعمنا بک ابا فلان - وھی کلمۃ تقولہا العرب - فقلت حدیثا سمعتہ اخبرک بہ - سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: من ولّاہ اللّٰہ عزّ وجلّ شیئا من امور المسلمین فاحتجب دون حاجتھم وخلّتھم وفقرھم احتجب اللّٰہ تعالی عنہ دون حاجتہ وخلّتہ وفقرہ "

قال: فجعل رجلاً علی حوائج الناس [1]

حدثنا احمد بن منیع ثنا اسمٰعیل بن ابراھیم قال ثنی علی بن الحکم ثنی ابو الحسن قال قال عمرو بن مرۃ لمعاویۃ انی سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: ما من امام یغلق بابہ دون ذوی الحاجۃ والخلّۃ والمسکنۃ الّا اغلق اللّٰہ ابواب السماء دون خلّتہ وحاجتہ ومسکنتہ" فجعل معاویۃ رجلاً علی حوائج الناس [2]

مخبرہ نے انھیں خبر دی ہے کہ ابو مریم الازدی نے ان سے کہا ہے کہ میں معاویہ کے پاس گیا۔ انھوں نے کہا:- ابو فلاں! کیسے تشریف لائے۔ میں نے کہا آپ کو ایک حدیث سنانے آیا ہوں جسے میں نے سنا ہے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہو کہ "جسے اللہ عزّ وجلّ نے مسلمانوں کے بعض امور کا نگراں بنایا اور وہ ان کی ضروریات اور فقر سے بے پرواہ ہو کر بیٹھ رہا، اللہ تعالےٰ اس کی ضروریات اور فقر سے بے نیاز ہو جائے گا"

راوی کہتا ہے کہ معاویہ نے (یہ سن کر) ایک آدمی کو عوام کی ضروریات (پوری کرنے) پر مامور کر دیا۔

ہم سے احمد بن منیع نے حدیث بیان کی ہے کہ ہم سے اسمٰعیل بن ابراہیم نے حدیث بیان کرتے ہوئے کہا ہو کہ مجھ سے علی بن الحکم نے حدیث بیان کی ہو کہ مجھ سے ابو الحسن نے حدیث بیان کرتے ہوئے کہا ہو کہ: عمرو بن مرہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہو کہ: "جو امام ضرورتمندوں، فقراء اور مساکین پر اپنے دروازے بند کر لیتا ہو اللہ اس کی ضروریات، فقر اور مسکنت پر آسمان کے دروازے بند کر لیتا ہے"۔ (یہ سن کر) معاویہ نے ایک آدمی کو عوام کی ضروریات (پوری کرنے پر) مامور کر دیا

---

[1] ابوداؤد - کتاب الخراج والفیٔ والامارۃ - باب فیما یلزم الامام من امر الرعیۃ والاحتجاب عنھم

[2] ترمذی - کتاب الاحکام - باب ما جاء فی امام الرعیۃ -

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے واضح ہے کہ اگر صاحب امر ضرورت مند افراد کی ضروریات پوری کرنے کا اہتمام نہ کرے گا تو اللہ تعالےٰ کی سخت ناراضگی مول لے گا۔ یہ وعید اس بات کے لئے کافی ہے کہ تکمیلِ ضروریات کو اسلامی ریاست کی ذمّہ داری قرار دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ جب امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو فرمانِ نبویؐ کے ذریعہ ان کی ذمّہ داری یاد دلائی گئی تو انھوں نے ضروری سمجھا کہ اس کو پورا کرنے کا اہتمام کریں۔

اسلامی ریاست کی اس ذمّہ داری کی اہمیت کا اندازہ 'خلافت' کی اس تعریف سے بھی کیا جا سکتا ہے جو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے کی ہے اور جسے سُن کر کعب احبار رضی اللہ عنہ نے اس کی تصویب فرمائی ہے۔

"عن سلمان قال: ان الخلیفۃ ھو الذی یقضی بکتاب اللہ ویشفق علی الرعیۃ شفقۃ الرجل علی اھلہ فقال کعب الاحبار۔ صدق۔[۵۱]

سلمان (فارسی) نے کہا "خلیفہ وہ ہے جو کتاب اللہ کے مطابق فیصلے کرے اور رعایا پر اس طرح شفقت کرے جس طرح آدمی اپنے اہل و عیال پر شفقت کرتا ہے" یہ سُن کر کعب احبار نے کہا "سچ کہا"

رعایا کی ضروریاتِ زندگی کی تکمیل کا اہتمام دراصل اس 'خیر خواہی' کے اندر شامل ہے جو صاحبِ امر پر لازم قرار دی گئی ہے۔ جو صاحب امر رعایا کے ساتھ پوری خیر خواہی نہ برتے اس کا اُخروی انجام بُرا ہوگا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

"ما من عبدٍ یسترعیہ اللہ رعیۃ فلم یحطھا بنصیحۃ لم یجد رائحۃ الجنۃ"[۵۲]

جس بندہ کو اللہ نے کسی رعایا کا حکمراں بنایا اور اُس نے اُس کے ساتھ پوری طرح خیر خواہی نہ برتی وہ جنت کی خوشبو بھی نہ پا سکے گا۔

ظاہر ہے کہ یہ بات خیر خواہی کے اولین تقاضوں میں سے ہے کہ جن ضروریات کی عدم تکمیل

---

۵۱ ابو عبید۔ کتاب الاموال طبع قاہرہ ۱۳۵۳ھ صفحہ ۶ نمبر ۱۲

۵۲ بخاری۔ کتاب الاحکام۔ باب من استرعی رعیۃ فلم ینصح "

سے آدمی کی جان ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو ان کو پورا کرنے کا اہتمام کیا جائے۔

شریعت نے اسلامی ریاست کو اپنے تمام شہریوں کا ولی (سرپرست) قرار دیا ہے، اس سرپرستی کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ افراد کی بنیادی ضروریات کی تکمیل کا اہتمام کیا جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

اللہ ورسولہ مولیٰ من لا مولیٰ لہ [۱]	جس کا سرپرست کوئی نہ ہو اس کا سرپرست اللہ اور اس کا رسول ہے۔
السلطان ولی من لا ولی لہ [۲]	جس کا کوئی سرپرست نہ ہو اس کی سرپرست حکومت ہے۔

یہ بات کہ یہ سرپرستی صرف 'نکاح' کے معاملہ تک محدود نہیں بلکہ ایک عمومی سرپرستی ہے جس میں رعایا کی ضروریات کی تکمیل بدرجہ اولیٰ شامل ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خط سے صاف ظاہر ہے جو آپ نے ایک نومسلم قبیلہ کے سردار زرعہ بن ذی یزن کے نام لکھا تھا۔ آپ سردار کے توسط سے اس کے قبیلہ "حمیر" کے لوگوں کو مخاطب کرکے فرماتے ہیں۔

وانی آمرکم یا حمیر خیراً، فلا تخونوا، ولا تحادوا، وان رسول اللہ مولیٰ غنیکم وفقیرکم وان الصدقۃ لا تحل لمحمد ولا لاهلہ، انما هی زکاۃ تزکون بها لفقراء المومنین..... [۳]	اہل حمیر میں تمہیں بھلی روش اختیار کئے رہنے کی تلقین کرتا ہوں۔ نہ خیانت کرنا اور نہ مخالفانہ روش اختیار کرنا۔ اللہ کا رسول تمہارے امیر اور غریب تمام لوگوں کا سرپرست ہے۔ صدقہ کا مال محمد یا اس کے گھر والوں کے لئے جائز نہیں ہے بلکہ یہ زکاۃ ہے جسے تم (اپنی پاکیزگی کے لئے) غریب مسلمانوں کے لئے نکالتے ہو۔

اس خط میں اہل حمیر کو یہ بتایا گیا ہے کہ ان سے اُن کے مال کا جو حصہ بطور زکوٰۃ وصول

---

[۱] ترمذی، ابواب الفرائض باب ماجاء فی میراث الخال

[۲] ایضاً ابواب النکاح، باب ماجاء لا نکاح الا بولی اور ابو داؤد، کتاب النکاح۔ باب الولی

[۳] ابو عبید۔ کتاب الاموال، صفحہ ۲۰۲ نمبر ۵۱۶

کیا جائے گا وہ صدر ریاست کے ذاتی مصرف میں نہیں آئے گا بلکہ ضرورت مند مسلمانوں کو دیا جائے گا ان کو اطاعت ترک کر کے سرکشی کی روش اختیار کرنے یا امانت ترک کر کے ادائے عشر و زکوٰۃ میں خیانت کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ اطمینان دلایا گیا ہے کہ جو خود بھی ضرورت یا مصیبت سے پریشان ہوگا، خواہ وہ امیر ہو یا غریب، اللہ کا رسول اس کو سہارا دینے کے لئے موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں "رسول اللہ" سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حیثیت پیش نظر ہے جو اسلامی ریاست کے صدر کے طور پر آپ کو حاصل تھی۔ یہ بات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اثر سے بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ آپ نے حضرت ابو عبیدہ بن الجراح کو ایک خط لکھا تھا جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "اللہ و رسولہ مولا من لا مولیٰ لہ" کا حوالہ دیکر ریاست کی ذمہ داری کی طرف اشارہ کیا تھا[۵۱]

اس "سرپرستی" میں بنیادی ضروریات کے علاوہ، بشرطِ گنجائش، افراد کی دوسری ضروریات کی تکمیل بھی داخل ہو جاتی ہے۔ فتوحات کے بعد جب بیت المال میں کافی مال آنے لگا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرما دیا کہ جو لوگ مقروض ہوں اور وفات پا جائیں ان کے قرضے اسلامی ریاست کے خزانے سے ادا کئے جائیں گے۔ فرمایا:۔

انا اولیٰ بالمومنین من انفسهم فمن توفی و علیه دین فعلی قضاؤه[۵۲]

میں مسلمانوں سے ان کے اپنے افراد کی بہ نسبت زیادہ قریب ہوں۔ پس جو مقروض وفات پائے اس کے قرض کی ادائیگی میرے ذمہ ہوگی۔

..... فلما فتح الله علیه الفتوح قال: "انا اولیٰ بالمومنین من انفسهم توفی من المومنین فترك

..... پھر جب اللہ نے آپ پر فتوحات کا دروازہ کھول دیا تو آپ نے فرمایا: "میں مسلمانوں سے ان کے اپنے افراد کی بہ نسبت زیادہ قریب ہوں۔ لہذا جو مسلمان قرض چھوڑ کر

---

۵۱ ملاحظہ ہو۔ ترمذی۔ ابواب الفرائض۔ باب ما جاء فی میراث الخال

۵۲ ابو عبید۔ کتاب الاموال صفحہ ۲۲۰

دیناً فعلیّ قضاءہ ومن ترک مالاً فلورثتہ" لہ

وفات پائے اس کے قرض کی ادائیگی میرے ذمہ ہوگی اور جو مال چھوڑ جائے وہ اس کے وارثوں کے لئے ہوگا۔

ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے قرض کے علاوہ دوسری ذمہ داریوں، مثلاً بے سہارا اہل و اولاد کی کفالت، کے سلسلہ میں بھی یہی اعلان فرمایا۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ترک مالاً فلاھلہ ومن ترک ضیاعاً فالیّ -

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو مال چھوڑ جائے تو وہ مال اس کے گھر والوں کے لئے ہے اور جو کسی کو بے سہارا چھوڑ جائے تو اس کی ذمہ داریاں میرے سر ہوں گی۔

ھذا حدیث حسن صحیح ......

(امام ترمذی فرماتے ہیں) یہ حدیث حسن اور صحیح ہے

...... ومعنی قولہ ترک ضیاعاً یعنی ضائعاً لیس لہ شئ "فالیّ" یقول انا اعولہ وانفق علیہ ؎۲

...... ترک ضیاعاً کے معنی یہ ہیں کہ اس حال میں چھوڑ جائے کہ اُس (بچے وغیرہ) کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ فالیّ کے معنی یہ ہیں میں اس کی کفالت کروں گا اور اُس پر مال خرچ کروں گا۔

اسی مفہوم کی ایک حدیث ابو عبید نے حضرت مقدام بن معدی کرب سے روایت کی ہے، جس سے بات اور زیادہ واضح ہوجاتی ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من ترک مالاً فلورثتہ ومن ترک کلاً فالی اللہ وربما قال: فالی اللہ ورسولہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو متوفی مال چھوڑ جائے تو وہ اس کے وارثوں کے لئے ہے اور جو ذمہ داریاں چھوڑ کر مرے وہ اللہ کے ذمہ ہیں — اور کبھی یہ فرمایا کہ "وہ اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ ہیں۔

لہ بخاری - کتاب النفقات - باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ترک کلاً او ضیاعاً فالیّ - یہی حدیث بعض الفاظ کے اختلاف کے ساتھ مسلم، ترمذی اور نسائی میں بھی آئی ہے۔

؎۲ ترمذی - ابواب الفرائض - باب ما جاء من ترک مالا فلورثتہ -

قال ابو عبید: الکلّ عندنا کل عیّلٍ، والذریة منھم[1] — ابو عبید کہتا ہو کہ ہمارے نزدیک "کل" میں وہ تمام افراد شامل ہیں جنکی کفالت متوفی کے ذمہ ہو۔ اور بچے بھی اسیں شامل ہیں

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جو افراد اسلامی ریاست کی صدارت کے منصب پر فائز ہوئے ان کو اپنی ان وسیع ذمہ داریوں کا پُورا شعور تھا۔ اس حقیقت پر خلافتِ راشدہ کی پوری تاریخ گواہ ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی ذمہ داریاں گناتے ہوئے ایک عام خطبہ میں یہ فرمایا تھا:۔

ایھا النّاس ان اللہ قد کلّفنی ان اصرف عنه الدعاء[2] — لوگو! اللہ نے مجھے اس بات کا ذمہ دار قرار دیا ہے کہ میں اس کے حضور کی جانے والی دعاؤں کو روکوں۔

اس ارشاد کی تشریح کرتے ہوئے مشہور شافعی فقیہہ ابو محمد عزّالدین عبد العزیز بن عبد السّلام (م ۶۶۰ھ) لکھتے ہیں:۔

"اللہ کے حضور کی جانے والی دعاؤں کو روکنے کا مطلب یہ ہے کہ امام ظالموں کے مقابلہ میں مظلوموں کے ساتھ انصاف کرے، اور ان کو اس بات کی ضرورت نہ پڑنے دے وہ اللہ سے انصاف کے طالب ہوں۔ اسی طرح وہ لوگوں کی ضروریات اور حاجتیں پوری کرے تاکہ ان کو اس کی ضرورت باقی نہ رہے کہ رب العالمین سے ان کی تکمیل کے طالب ہوں۔ (حکمرانوں پر) مسلمانوں کے جملہ حقوق کے بیان میں یہ جملہ کتنا جامع اور واضح ہے"[3]

اسی اصول کا اعلان حضرت عمرؓ نے اس وقت بھی فرمایا تھا جب آپ سعد بن مالک الزہری رضؓ کو عراق کا امیر بنا کر بھیج رہے تھے۔

"انّی بینکم وبین اللہ ولیس بینی وبینه احدٌ، وان اللہ — تمہارے اور اللہ کے درمیان میں ہوں اور میرے اور اللہ کے درمیان کوئی بھی نہیں۔ اللہ نے میرے لئے ضروری قرار

---

[1] ابو عبید: کتاب الاموال صفحہ ۲۳۷

[2] ابو محمد عزالدین عبد العزیز بن عبد السّلام: قواعد الاحکام فی مصالح الانام۔ مکتبۂ حسینیہ مصر۔ طبع ۱۹۳۴ء جلد اوّل صفحہ ۱۴۸

[3] ایضاً۔

قد الزمنی دفع الدعاء عنه فانهوا | دیا ہے کہ میں ان کے حضور کی جانے والی دعاؤں کو روکوں
شکا تکو الینا فمن لم یستطع | لہٰذا تم لوگ اپنی شکایتیں میرے پاس بھیجو، جو خود ایسا
فالی من یبلغناها ناخذ له الحق | نہ کر سکے وہ کسی ایسے آدمی تک بات پہونچا دے جو اسے مجھ تک
غیر متعتع [۱] | پہنچا سکے تو ہم اس کا حق بغیر کسی تذبذب کے وصول کرا دیں گے۔

عوام کی معاشی ضروریات کی تکمیل کا امیرالمومنین کو کتنا خیال تھا اس کا اندازہ اس خطبہ سے بھی کیا جا سکتا ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قادسیہ کی فتح کی خوشخبری سنانے کے بعد عوام کے سامنے دیا تھا۔ اس میں آپ نے فرمایا۔

انی حریص علی ان لا ادی | مجھے اس بات کی بڑی فکر رہتی ہے کہ جہاں بھی کوئی
حاجة الا سددتها ما اتسع بعضنا | ضرورت دیکھوں اسے پورا کردوں جب تک کہ ہم سب
بعضًا فاذا عجز ذلك عنا تأسینا | مل کر اسے پورا کرنے کی گنجائش رکھتے ہوں، جب ہمارے
فی عیشنا حتی نستوی فی الکفاف۔ | اندر اتنی گنجائش نہ رہ جائے تو ہم باہمی امداد کے ذریعہ
ولوددت انکم علمتم من نفسی | گذر اوقات کریں گے، یہاں تک کہ سب کا معیار زندگی ایک سا
مثل الذی وقع فیها لکم، ولست | ہو جائے، کاش تم جان سکتے کہ میرے دل میں تمہارا
معلمکم الا بالعمل - انی واللہ | کتنا خیال ہے۔ لیکن میں یہ بات تمہیں عمل کے ذریعہ ہی
لست بملك فاستعبدکم ولکنی | سمجھا سکتا ہوں، خدا کی قسم میں بادشاہ نہیں کہ تم کو غلام
عبد اللہ عرض علی الامانة فان | بنا کر رکھوں بلکہ ایک بندۂ خدا ہوں (حکمرانی کی) یہ امانت
ابیتها ورددتها علیکم واتبعتکم | میرے سپرد کی گئی اب اگر میں اسے اپنی ذاتی ملکیت نہ
حتی تشبعوا فی بیوتکم وترووا | سمجھوں بلکہ تمہاری چیز ہو تمہاری طرف واپس کردوں اور تمہارے
سعدت بکم وان انا حملتها | پیچھے پیچھے (خدمت کے لئے) چلوں یہاں تک کہ تم اپنے گھروں

---

[۱] طبری ، تاریخ ، ص ۲۲۲۰ (حوادث ۱۵ھ) ، ابن کثیر : البدایہ والنہایہ جلد ۷ ، صفحہ ۳۶

واستتبعتكم الى بيتي شقيت بكم [1]

بھی سیر ہو کر کھا پی سکو تو تمہارے ذریعہ میں نیک بخت بن جاؤں گا اور اگر میں اسے اپنا بنا یوں اور تمہیں اپنے پیچھے پیچھے چلنے اور اپنے گھر آنے پر مجبور کروں تو تمہارے ذریعہ میرا انجام خراب ہوگا۔

اسلامی تاریخ بتاتی ہے کہ جب بھی حکمرانوں نے اسلامی ہدایات کو اپنا رہنما بنایا' اس نے اپنی ذمہ داری کو محسوس کیا اور اس کا اعلان کیا۔

جب عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو آپ کفالتِ عامہ کی ذمہ داری کی گرانباری محسوس کرکے رونے لگے۔

قالت فاطمة امراته: دخلت
عليه وهو في مصلاه ودموعه
تجري على لحيته فقلت أحدث
شئ؟ فقال: "اني تقلدت امر امة
محمد فتفكرت في الفقير الجائع
والمريض الضائع، والغازي
والمظلوم المقهور، والغريب الاسير
والشيخ الكبير وذي العيال الكثير
والمال القليل، واشباههم في
اقطار الارض فعلمت ان ربي
سيسألني عنهم يوم القيامة و
ان خصمي دونهم محمد صلى الله عليه وسلم

ان کی بیوی فاطمہ کہتی ہیں کہ ایک بار میں آپ کے پاس گئی آپ جائے نماز پر تھے اور آنسو ٹپک ٹپک کر داڑھی کو تر کر رہے تھے۔ میں نے پوچھا کیا بات ہوگئی۔ آپ نے فرمایا میں نے پوری اُمّت محمدیہ کی ذمہ داری لے لی ہے۔ لہذا میں بھوکے فقیروں' بے سہارا مریضوں' مجاہدین' مظلوم اور ستم رسیدہ افراد' غریب الدیار قیدیوں' بہت بوڑھے افراد اور ان لوگوں کے بارے میں سوچ رہا تھا جو بکثرت اہل وعیال والے ہیں مگر مالدار نہیں ہیں' اور مختلف علاقوں میں اسی قسم کے دوسرے افراد کے بارے میں متفکر تھا مجھے احساس ہوا کہ عنقریب قیامت کے دن اللہ مجھ سے ان سب کے بارے میں پوچھے گا اور اللہ کے حضور میرے مقابل میں ان لوگوں کے وکیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے

[1] ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ جلد ۷ صفحہ ۴۶؛ اور طبری صفحہ ۶۸ ۲۳ حوادث سنہ ۱۴ھ

الی اللہ فخشیت ان لا تثبت حجتی عند الخصومۃ فرحمت نفسی فبکیت ۔ [۱] مجھے ڈر لگا کہ جرح میں میری بات ثابت ہو سکے گی اور میں اپنے اوپر ترس کھا کر رونے لگا۔

نہ صرف یہ کہ آپ کو اپنی ان وسیع ذمہ داریوں کا پورا شعور تھا۔ بلکہ آپ نے واضح طور پر اعلان کر دیا تھا کہ۔

وما احدٌ منکم تبلغنی حاجتہ الا حرصت ان اسد من حاجتہ ما قدرت علیہ ۔ [۲] تم میں سے جب کسی کی بھی کسی ضرورت کا علم مجھے ہو گا اس کی ضرورت پوری کرنے کی میں حتی الامکان پوری کوشش کروں گا۔

اسلامی تاریخ بتاتی ہے کہ اسلامی ریاست کے شہری اپنے حکمرانوں کی اس ذمہ داری سے واقف تھے اور وقت آنے پر ان کو اس ذمہ داری کی ادائیگی کی طرف متوجہ بھی کرتے تھے۔ اوپر ہم نے امیر معاویہ کے عہد کا ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ ذیل کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں بھی اسی قسم کا واقعہ پیش آیا تھا۔

"عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں ایک زبردست قحط پڑا تو عرب سے کچھ لوگ ایک وفد کی شکل میں آپ کے پاس آئے۔ انھوں نے آپ سے گفتگو کرنے کے لئے ایک آدمی کو منتخب کر لیا۔ اس شخص نے کہا: "اے امیرالمومنین ہم ایک شدید ضرورت کے سبب آپ کے پاس آئے ہیں۔ ہمارے جسم کی چمڑی سوکھ گئی کیونکہ اب ہڈیاں بھی نہیں میسر آتیں اور ہماری مشکل کا حل صرف بیت المال کے ذریعہ ممکن ہے۔ اس مال کی حیثیت تین میں سے ایک ہی ہو سکتی ہو۔ یا تو یہ خدا کے لئے ہے ' یا بندگانِ خدا کے لئے ' یا آپ کے لئے اگر یہ خدا کے لئے ہے تو خدا کو اس کی کوئی ضرورت نہیں اگر بندگانِ خدا کے لئے ہے تو

---

[۱] ابن اثیر الکامل جلد ۵ ص ۲۴ ؛ نیز ملاحظہ ہو۔ ابو یوسف : کتاب الخراج طبع قاہرہ ۱۳۴۶ھ صفحہ ۱۰

[۲] سیرۃ عمر بن عبدالعزیز لابن عبدالحکیم بتحقیق احمد عبید طبع ۱۳۷۳ھ بحوالہ اشتراکیۃ الاسلام مصنفہ مصطفیٰ السباعی صفحہ ۳۴۹ طبع دمشق ۱۹۶۰ء

اسے ان کو دید یجئے اور اگر آپ کا ہے تو صدقہ کے طور پر ہمیں دے دیجئے۔ اللہ صدقہ کرنے والوں کو جزائے خیر دے گا"

یہ سنکر عمر بن عبد العزیز کی دونوں آنکھیں آنسوؤں سے بھر گئیں اور آپ نے فرمایا کہ اس کی حیثیت وہی ہے جس کا ذکر تم نے کیا ہے اور حکم دے دیا کہ ان لوگوں کی ضروریات بیت المال سے پوری کی جائیں۔ [51]

کفالت عامہ کے فریضہ کی عملاً انجام دہی کی متعدد مثالیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں ملتی ہیں۔ جب آپ شام تشریف لے گئے تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے بڑے موثر انداز میں آپ کو یہ بتایا کہ عوام بھوک سے پریشان ہیں۔ آپ نے فوراً مقامی حکام کو حکم دیا کہ ہر مسلمان کے لئے بقدر کفایت غذائی اجناس فراہم کریں۔ [52]

سنہ ۱۸ ھ کا مشہور قحط۔ جس کی وجہ سے اسلامی تاریخ میں اس سال کا نام 'عام الرمادہ' پڑگیا ہے ۔ قرن اول کی اسلامی ریاست کے لئے ایک آزمائشی موقع تھا۔ اس موقع پر صدر ریاست سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جس احساس ذمہ داری، چستی اور تندہی، اور حسن انتظام کے ساتھ اپنی ذمہ داریاں ادا کیں وہ ہمیشہ مسلمان حکمرانوں کے لئے ایک نمونہ رہے گا۔ اس قحط کی تفصیلی روداد تو تاریخ کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔ یہاں اتنا بتانا کافی ہو کہ قحط اتنا شدید تھا کہ نو مہینے تک پورے حجاز میں فقر و فاقہ کا دور دورہ تھا۔ خشک سالی کے سبب پیداوار نہیں ہوئی تھی اور دیہات کی آبادی کا ایک بڑا حصہ شہروں بالخصوص مدینہ میں آ بسا تھا کہ شاید وہاں سد رمق کا اہتمام ہو سکے اور فاقہ کشی کی موت سے بچ سکیں۔ باوجود ہر طرح کے اہتمام کے فاقہ کی وجہ سے بکثرت موتیں ہوئیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں غذائی اجناس کی عام تقسیم، اور سرکاری طور پر ہزاروں

---

[51] امام غزالی: التبر المسبوک فی نصائح الملوک - علی ہامش سراج الملوک - لابی بکر محمد بن محمد ابن الولید الفہری الطرطوشی المالکی، مطبع خیریہ، مصر ۱۳۰۶ھ صفحہ ۹۱ - ۹۲

[52] ابو عبید - کتاب الاموال صفحہ ۲۴۶ - نیز ملاحظہ ہو صفحہ ۲۴۷، ۲۴۸

افراد کے لئے کھانا پکوا کر دونوں وقت کھلانے کا انتظام کیا۔ دوسرے علاقوں اور شام جیسے دور دراز ممالک سے غلہ، آٹا، چربی، تیل، وغیرہ اشیاء ضرورت کو اونٹوں کے لمبے لمبے قافلوں پر بار کرا کے منگوایا اور ہزاروں کی تعداد میں مویشی اور اونٹ باہر سے منگوا کر ذبح کرلے۔ پورے قحط زدہ علاقہ میں لوگوں کو اذن عام دے دیا کہ ان قافلوں سے ضرورت کے مطابق چیزیں لے لیں۔ آپ نے قحط اور فاقہ کی بلا کا مقابلہ اُس اہتمام کے ساتھ کیا جس طرح بڑی بڑی جنگیں لڑی جاتی ہیں۔ ان انتظامات کی آپ شخصی طور پر نگرانی کرتے تھے، اور کام کرتے کرتے آپ کی حالت ایسی ہوگئی کہ بعد میں لوگ یہ کہہ اُٹھے کہ

لولم یرفع اللہ المحل	اگر اللہ عام الرمادہ میں قحط نہ دور کردیتا تو ہمیں
عام الرمادہ لظننا ان عمر یموت	اندیشہ تھا کہ عمر مسلمانوں کے اس مسئلہ کی فکر کرتے
ھمًّا بامر المسلمین	کرتے مر جائیں گے۔

دن بھر ان کاموں میں مصروف اور پریشان رہتے، پھر راتوں میں رزاق مطلق اور رب العالمین کے حضور سجدہ ریز ہوکر دعائیں کرتے، اور خود عام مسلمانوں کی مصیبت میں پوری طرح شریک ہونے کی خاطر گھی اور گوشت کا استعمال ترک کردینے کے سبب آپ کی صحت خراب ہوگئی اور رنگ سیاہ پڑگیا۔ [1]

کفالت عامہ کی ذمہ داری کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تصور اتنا وسیع اور ہمہ گیر تھا کہ آپ فرماتے تھے کہ اگر کوئی جانور بھی بھوک کی وجہ سے مرگیا تو مجھے اندیشہ ہے اللہ تعالے کے حضور مجھے اس کے لئے جواب دہ ہونا پڑے گا!

لومات حملٌ ضیاعًا علی شط الفرات	اگر شط الفرات میں کوئی اونٹ بے سہارا ہوکر مرجائے تو مجھے
لخشیت ان یسألنی اللہ عنہ [2]	ڈر ہے کہ اللہ مجھ سے اس کے بارے میں جواب طلب کریگا۔

---

[1] مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو۔ محمد ابن سعد: الطبقات الکبریٰ۔ طبع بیروت ۱۹۵۷ء جلد ۳ صفحات ۳۱۰ تا ۳۲۴؛ طبری: تاریخ واقعات ۱۸ھ اور ابن کثیر: البدایہ والنہایہ۔ جلد ۷ صفحہ ۹۰-۹۲

[2] محمد بن سعد۔ بحوالہ بالا صفحہ ۳۰۵، تاریخ طبری طبع بریل (لیدن) ۱۸۹۳ء صفحہ ۲۷۴۰ (واقعات ۲۳ھ)

لومات کلب علی شاطی الفرات جوعًا لکان عمر مسئولا عنه یوم القیامہ [۱]	اگر دریائے فرات کے کنارے کوئی کتا بھی بھوک سے مرجائے تو قیامت کے دن عمر سے اس کے بارے میں جواب طلبی ہوگی۔
وکان یقول لوضاعت شاۃٌ بالفرات لخشیت ان اُسال عنہا یوم القیامۃ [۲]	آپ فرمایا کرتے تھے اگر فرات کے کنارے کوئی بکری بھی ضائع ہوجائے تو مجھے اندیشہ ہو کہ قیامت کے دن مجھ سے اس کے بارے میں جواب طلب کیا جائے گا۔

کفالتِ عامّہ اور قیام عدل کی ذمہ داریوں کو بتمام وکمال سے ادا کرنے کے لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ پروگرام بنایا تھا کہ ایک سال تک پوری اسلامی مملکت کا دورہ کرکے حالات کا جائزہ لیں۔ چنانچہ آپ نے فرمایا۔

"اگر میں زندہ رہا انشاء اللہ تو ایک سال تک اپنی رعایا کے درمیان دورہ کروں گا کیونکہ میں جانتا ہوں کہ عوام کی بعض ضروریات ایسی ہیں جن کی خبر مجھ تک نہیں پہنچ پاتی۔ ان کے مقامی حاکم مجھے ان ضروریات سے باخبر نہیں رکھتے اور خود وہ لوگ مجھ تک پہنچ نہیں پاتے۔ میں پہلے شام جاؤں گا اور وہاں دو ماہ ٹھہروں گا۔ پھر الجزیرہ جاؤں گا اور وہاں دو مہینہ قیام کروں گا۔ پھر مصر جاؤں گا اور وہاں بھی دو مہینہ تک رہوں گا۔ پھر بحرین جاؤں گا اور دو مہینہ وہاں رہوں گا، پھر کوفہ جاؤں گا اور وہاں دو مہینہ قیام کروں گا پھر بصرہ جاؤں گا اور دو ماہ وہاں ٹھہروں گا۔ خدا کی قسم یہ سال کتنا اچھا ہوگا۔" [۳]

مگر شہادت نے آپ کو اس پروگرام کے مطابق عمل کرنے کا موقع نہ دیا۔ خود مدینہ میں آپ اہلِ حاجت

---

[۱] توثیق الرحمٰن، مطبوعہ مصر صفحہ ۲۴ بحوالہ اسلام کا زرعی نظام مصنفہ مولانا محمد تقی امینی صفحہ ۸۸

[۲] محمد بن محمد بن احمد القرشی المعروف بابن الاخوۃ: کتاب معالم القربہ فی احکام الحسبہ طبع لندن ۱۹۳۸ء صفحہ ۲۱۶

[۳] طبری - تاریخ - بحوالہ بالا صفحہ ۱۸۹۳ (حوادث ۲۳ھ)

کا پتہ لگاتے اور اُن کی حاجت روائی کا اہتمام کرنے کے لئے راتوں میں گشت لگایا کرتے تھے[۱]

آپ اپنے ماتحت حکام اور والیوں کو بھی اس ذمہ داری کی طرف متوجہ کرتے رہتے تھے۔ بصرہ کے والی ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ جب ایک وفد کے ساتھ آپ سے ملاقات کے لئے آئے تو آپ نے ان لوگوں کو ہدایت کی کہ

الا وا وسعوا الناس فی بیوتھم والطعموا عیالھم[۲]

سنو! لوگوں کے گھروں میں ان کے لئے فراخی کا سامان فراہم کرو اور اُن کے متعلقین کو کھلانے کا سامان کرو

کفالت عامہ کی ذمہ داری صرف مسلمان شہریوں تک محدود نہیں سمجھی جاتی تھی بلکہ غیر مسلم رعایا کو بھی اس سلسلہ میں وہی حیثیت حاصل تھی جو مسلمانوں کی تھی۔ حضرت عمر نے بیت المال کے نگران کو ہدایت کی تھی کہ ضرورت مند اہل ذمہ کا پتہ لگا کر ان کی ضروریات کی تکمیل کا اہتمام کیا جائے۔

مر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ بباب قوم وعلیہ سائل یسأل شیخ کبیر ضریر البصر۔ فضرب عضدہ من خلفہ وقال: من ای اھل الکتاب انت؟ فقال یھودیٌ۔ فقال ما الجأک الی ما اری؟ قال السأل الجزیۃ والحاجۃ والسن۔ قال فاخذ عمر بیدہ و ذھب بہ الی منزلہ فرضخ لہ بشئ من المنزل ثم ارسل الی خازن بیت المال فقال: انظر ھذا وضرباءہ فواللہ انصفنا ان اکلنا شبیبتہ ثم نخذلہ

عمر بن الخطاب کا گذر کسی کے دروازہ پر ہوا جہاں ایک سائل بھیک مانگ رہا تھا، ایک بوڑھا آدمی جس کی بصارت زائل ہو چکی تھی، آپ نے پیچھے سے اس کے بدن کو ٹھوکا اور پوچھا تم کس مذہب کے اہل کتاب ہو۔ اُس نے جواب دیا کہ یہودی ہوں۔ آپ نے پوچھا: تمہیں کس چیز نے ایسا کرنے پر مجبور کیا؟ اس نے جواب دیا کہ میں بڑھاپے، ضرورت مندی اور جزیہ کی وجہ سے بھیک مانگ رہا ہوں۔ راوی کہتا ہے کہ عمر اس کا ہاتھ پکڑ کر اسے اپنے گھر لے گئے اور اپنے گھر سے اسے کچھ دیا۔ پھر آپ نے بیت المال کے خزانچی کو بلوایا، اور اُن سے کہا: "اس کا اور اس جیسے دوسرے افراد کا خیال رکھو۔ کیونکہ خدا کی قسم یہ بات انصاف سے بعید ہے کہ ہم ان کی جوانی میں ان سے (جزیہ وصول کرکے)

---

[۱] ایضاً صفحہ ۴۳/۲ (حوادث ۲۳ھ) [۲] طرطوشی: سراج الملوک۔ بحوالہ بالا۔ صفحہ ۱۰۹

عند الهرم۔ ۵۱ کھائیں اور بڑھاپے میں انھیں بلا سہارا چھوڑ دیں۔

شام کے سفر میں آپ کو راستہ میں کچھ عیسائی ملے جو جذام میں مبتلا تھے۔ آپ نے ان کی معذوری کے پیش نظر ان کے لئے روزینہ جاری کرنے کا حکم دے دیا۔ ۵۲

غیر مسلم رعایا کی ضروریات کی تکمیل کا یہ اہتمام صرف حضرت عمرؓ کی شفقت کا نتیجہ نہ تھا بلکہ ابتدا ہی سے یہ اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی کا ایک اہم اصول تھا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں حضرت خالد بن ولید نے اہلِ حیرہ کے ساتھ جو عیسائی تھے، جو معاہدہ کیا تھا اس کی ایک دفعہ یہ بھی تھی۔

وجعلت لهم ايما شيخ ضعف عن العمل واصابته آفة من الآفات اوكان غنياً فافتقر وصار اهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما اقام بدار الهجرة ودار الاسلام۔ ۵۳

میں نے ان کا یہ حق تسلیم کیا ہو کہ ایسا بوڑھا آدمی جو محنت کرنے سے معذور ہو جائے یا جس پر کوئی مرض یا مصیبت آپڑے جو پہلے مال دار رہا ہو اور اب ایسا غریب ہو جائے کہ اس کے ہم مذہب اسے خیرات دینے لگیں اس کا جزیہ ساقط کر دیا جائے گا اور جب تک وہ دار الہجرۃ اور دار الاسلام میں رہیگا اس کے اور اس کے اہل و عیال کے جملہ مصارف مسلمانوں کے بیت المال سے پورے کئے جائیں گے۔

اوپر جو احادیث و آثار نقل کی گئی ہیں ان کا تعلق زیادہ تر غذا و مکان جیسی بہت ہی بنیادی ضروریات سے معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض احادیث میں ادائے قرض کا بھی ذکر آتا ہے، اور سرپرستی (ولایت) کی احادیث کا تعلق ہر طرح کی بنیادی ضروریات سے معلوم ہوتا ہے بعض دوسری روایات سے غذا و مکان کے علاوہ دوسری ضروریات کی تکمیل کے اہتمام کا بھی ثبوت ملتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بچوں کی تعلیم کے لئے معلم مقرر کئے تھے جن کو بیت المال سے تنخواہ دی جاتی تھی۔

---

۵۱ ابو یوسف: کتاب الخراج صفحہ ۱۵۰-۱۵۱ ۵۲ بلاذری: فتوح البلدان صفحہ ۱۳۵ ۵۳ ابو یوسف: کتاب الخراج صفحہ ۱۴۲

عن الوضیف بن عطاء قال . ثلثة كانوا بالمدينة يعلمون الصبيان وكان عمر بن الخطاب يرزق كل واحد منهم خمسة عشر درهما كل شهر ۔ [1]

وضیف بن عطاء سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ مدینہ میں تین آدمی بچوں کو تعلیم دیا کرتے تھے اور عمر بن الخطاب ان میں سے ہر ایک کو ۱۵ درہم ماہانہ دیا کرتے تھے ۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے بیت المال سے مقروض افراد کے قرض ادا کرنے، غیر شادی شدہ غریب افراد کی شادی کے سلسلہ میں مالی امداد دینے کی ہدایت جاری کی تھی۔[2] آپ نے بھی دیہات کے مسلمانوں کی تعلیم و تربیت کے لئے تنخواہ دار معلّم مقرر کئے تھے۔[3] اور قرآن کا علم حاصل کرنے والوں کے لئے وظیفے مقرر کئے تھے۔[4] آپ معذور، مزمن مریضوں اور اندھوں کے لئے خادم فراہم کرتے تھے تاکہ وہ ان کی خدمت کریں۔[5] آپ نے کوفہ کے والی کو یہ بھی لکھا تھا کہ بیت المال کے فاضل مال سے ان غریب افراد کو امداد دی جائے جو شادی کرنے کے سلسلہ میں ضروری اخراجات کے لئے مال کے محتاج ہوں[6] آپ نے اپنے ایک عامل کو مسافر خانے بنوانے کا حکم دیا تھا جہاں مسافروں کو قیام و طعام مفت فراہم کیا جائے۔[7]

ان آثار و احادیث کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ محروم اہل حاجت کی حاجت روائی کا اہتمام کرے۔ سلطان کے فرائض پر اظہار خیال کرنے والے متعدد مفکرین نے اس فرض کی صراحت کی ہے۔ جن مفکرین نے اسے 'فرائض امیر' میں نہیں شمار کیا ہے۔ مثلاً ماوردی اور ابو یعلی۔ ان کے پیش نظر غالباً یہ مفروضہ رہا ہے کہ زکوٰۃ اور صدقات واجبہ کی تحصیل و تقسیم سے یہ مقصد بتمام و کمال حاصل ہو جائے گا۔

---

[1] کنز العمال جلد ۲ [2] ابو عبید کتاب الاموال صفحہ ۲۵۱ [3] ایضاً صفحہ ۲۶۲
[4] ایضاً صفحہ ۲۶۱ [5] ابن عبدالحکیم: سیرۃ عمر بن عبدالعزیز بحوالہ مصطفیٰ السباعی: اشتراکیۃ الاسلام صفحہ ۳۵۱ [6] ایضاً صفحہ ۳۵۲، نیز ابو عبید کتاب الاموال صفحہ ۲۵۱ [7] ابن اثیر: الکامل جلد ۶ صفحہ ۲۲

امام غزالی لکھتے ہیں[1]:۔

ویجب علی السلطان انہ متی وقعت رعیتہ فی ضائقۃ و وصلوا فی شدۃ وفاقۃ ان یغیثھم لا سیما فی اوقات القحط وغلاء الاسعار حیث یعجزون عن التعیش ولا یقدرون علی الاکتساب فینبغی حینئذ للسلطان ان یغیثھم بالطعام ویسعدھم من خزائنھم بالمال۔

سلطان پر یہ واجب ہو کہ جب اس کی رعایا کسی تنگی میں مبتلا ہو جائے اور فاقہ، مصیبت سے دوچار ہو تو ان کی مدد کرے، بالخصوص قحط اور گرانی کے زمانہ میں کیونکہ ایسے حالات میں لوگ کسب معاش میں ناکام رہتے ہیں اور کچھ نہیں پیدا کر سکتے۔ ایسے حالات میں سلطان کو چاہیئے کہ ان کو کھانا فراہم کرے اور ان کے خزانے سے انھیں مال دے کر ان کی حالت بہتر بنائے۔

ایک دوسرے مصنف نے لکھا ہے۔

ولا یدع فقیراً فی ولایتہ الا اعطاہ ولا مدیوناً الا قضی عنہ دینہ ولا ضعیفاً الا اعانہ، ولا مظلوماً الا نصرہ، ولا ظالماً الا منعہ من الظلم، ولا عاریاً الا کساہ کسوۃ۔[2]

(امیر کو چاہیئے کہ) اپنی ولایت کی حدود میں بسنے والے ہر مفلس کو (مال) دے، ہر مقروض کا قرض ادا کرے، ہر کمزور کو سہارا دے، ہر مظلوم کی مدد کرے، ہر ظالم کو ظلم سے روکے، اور ہر ننگے کو کپڑا پہنائے۔

ایک دوسرے محقق نے لکھا ہے۔

"واضح رہے کہ ہر انسان کے لئے خواہ وہ مرد ہو یا عورت، تین چیزیں مع اپنے لوازم کے ناگزیر ہیں، ان کے بغیر اس کے لئے زندگی کا قیام اور اپنے پروردگار کی عبادت کی طرف یکسوئی کے ساتھ توجہ اور بقائے نسل ممکن نہیں۔ لہذا امام کے لئے ضروری ہے

---

[1] امام غزالی: التبر المسبوک بحوالہ بالا صفحہ ۹۲ [2] سید علی زادہ حنفی شرح "شرعۃ الاسلام" بحث فرائض امیر، بحوالہ "اسلام کا اقتصادی نظام" مصنفہ مولانا حفظ الرحمن طبع ۱۹۴۶ صفحہ ۱۲۴

کہ ان تین چیزوں کو ہر فردِ انسانی کے اس کے حالات اور صلاحیتوں کی مناسبت سے فراہم کرے، امیر و غریب، مرد و عورت سب کے لئے۔ ان میں پہلی چیز کھانا اور پینا ہے کہ یہ اس کی زندگی کا ذریعہ ہے، اس کے بغیر اس کا زندہ رہنا ممکن نہیں۔ دوسری چیز کپڑا ہو خواہ وہ روئی کا ہو یا اون وغیرہ کا، اور تیسری چیز نکاح ہے، کیونکہ یہ بقاءِ نسل کا ذریعہ ہے۔ [1]

اس مسئلہ میں اصولی بات یہ ہے کہ ہر فرد کی بنیادی ضروریات کی تکمیل پورے اسلامی معاشرہ پر ایک فرض کفایہ ہے۔ اور فرض کفایہ کی بقدر کفایت تکمیل کی ذمہ داری بالآخر ریاست کے سر آتی ہے۔ یہ مقصد — ہر فرد کی بنیادی ضروریاتِ زندگی کی تکمیل — جس حد تک افراد کے اپنے وسائل اور محنت، اور پھر معاشرہ کے رضاکارانہ تعاون سے نہ حاصل ہو سکے اس حد تک ریاست کو اپنے زیرِ اہتمام حاصل کرنا ہوگا تاکہ شریعت کا منشا پورا ہو جائے۔ بعض فقہا نے اس اصولی بات کی صراحت بھی کر دی ہے۔ امام نودی لکھتے ہیں۔ [2]

"فرض کفایہ میں شامل ہے ... مسلمانوں کی تکالیف دور کرنا۔ مثلاً ننگے کو کپڑا پہنانا اور بھوکے کو کھانا کھلانا، جب کہ یہ ضروریات زکوٰۃ اور بیت المال کے ذریعہ نہ پوری ہو رہی ہوں ..."

منہاج کے شارح رملی اس بیان پر یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ

"کیا 'تکلیف دور کرنے' (دفع ضرر) سے مراد اس مقدار کی فراہمی ہے جس سے سدِ رمق ہو جائے یا بقدرِ کفایت فراہمی مراد ہے؟"

اور اس سوال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ۔

اس بارے میں دو رائیں ہیں، جن میں صحیح رائے دوسری ہے، چنانچہ ایسا لباس فراہم

---

[1] مختار الکونین محوّلہ اسلام کا اقتصادی نظام مصنفہ مولانا محمد حفظ الرحمٰن طبع ۱۹۴۲ء ص ۱۵۳ - ۱۵۴

[2] ابو ذکریا یحییٰ بن شرف النووی: منہاج الطالبین طبع دار الاحیاء الکتب العربی - مصر ۱۳۴۳ھ ص ۱۲۵

کرنا ضروری ہے جس سے پورا بدن ڈھک سکے، اور جو جاڑے اور گرمی کے حالات کے لئے موزوں ہو نیز کھانے اور کپڑے کے ساتھ وہ چیزیں بھی شامل ہیں جو اتنی ہی ضروری ہوں، مثلاً طبیب کا معاوضہ، دوا کی قیمت، اور معذور کے لئے ملازم، جیسا کہ ظاہر ہے۔" [۱]

اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ ۱۸ھ کے شدید قحط کے زمانہ میں حضرت عمرؓ نے مدینہ میں سرکاری طور پر کھانا پکوا کر تمام ضرورتمند لوگوں کو کھلانے کا اہتمام کیا تھا اور اس انتظام کی نگرانی خود کرتے تھے۔ انہی دنوں ایک واقعہ یہ پیش آیا کہ

کان عمر بن الخطاب یطعم الناس بالمدینة وھو یطوف علیھم بیدہ عصًا۔ فمرّ برجلٍ یاکل بشماله فقال: یا عبد الله کل بیمینك: قال: یا عبد الله انھا مشغولة قال فمضی ثم مرّ به وھو یاکل بشماله فقال یا عبد الله کل بیمینك قال یا عبد الله انھا مشغولة ثلاث مرات - قال: وما شغلھا؟ قال: اُصیبت یوم مؤتة قال فجلس عمر عندہ یبکی فجعل یقول له من یوضئك؟ من یغسل راسك وثیابك من یصنع کذا وکذا؟ فدعا له بخادم وامر له براحلةٍ و طعام وما یصلحهٗ وما ینبغی لهٗ حتی

عمر بن الخطاب مدینہ میں لوگوں کو کھانا کھلا رہے تھے۔ آپ ہاتھ میں ایک لاٹھی لئے اُن کے درمیان گشت کر رہے تھے۔ اسی دوران آپ کا گذر ایک ایسے آدمی کے پاس سے ہوا جو بائیں ہاتھ سے کھانا کھا رہا تھا۔ آپ نے اس سے کہا: "بندۂ خدا، دائیں ہاتھ سے کھا" اُس نے جواب دیا "بندۂ خدا، وہ ہاتھ مشغول ہے" آپ آگے بڑھ گئے۔ دوبارہ وہاں سے گذرے تو پھر دیکھا کہ وہ بائیں ہاتھ سے کھا رہا ہے، آپ نے اس سے پھر کہا، بندۂ خدا، دائیں ہاتھ سے کھا۔ اس نے کہا بندۂ خدا وہ ہاتھ مشغول ہے اُس نے تین بار یہی جواب دیا۔ آپ نے پوچھا کس کام میں مشغول ہے" اُس نے جواب دیا کہ وہ ہاتھ موتہ کی لڑائی میں کام آگیا۔ راوی کہتا ہے کہ یہ سُن کر عمر اُس کے پاس بیٹھ گئے اور رونے لگے اُس سے پوچھنے لگے کہ تم کو وضو کون کراتا ہے، تمہارا سر کون دھوتا ہے، کپڑے کون دھوتا ہے، فلاں اور فلاں کام کون کرتا ہے؟ پھر آپ نے اس کے لئے ایک ملازم منگوایا اور اُسے ایک سواری

---

[۱] شہاب الدین احمد الرملی: نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج جلد ۶ ص ۱۹۴

وفواصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم اصواتهم بید عون اللہ لعمر رضی مما راوامن رقته بالرجل واهتمامه بامر المسلمین [1]

دلوائی اور کھانا اور دوسرے سامانِ ضرورت دلوائے یہاں تک کہ اس آدمی کے ساتھ آپ کا سلوک اور مسلمانوں کی بہبود کے لئے عمر رض کا اہتمام دیکھ کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ بلند آوازسے عمر کے لئے اللہ سے دعائیں کرنے لگے۔

اس واقعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ معذور افراد کو خادم فراہم کرنا بھی اُسی اصول کے تحت آتا ہے جس اصول کے تحت بھوکے کو کھانا کھلانا۔

یہ بات کہ وہ بنیادی ضروریات کیا ہیں جن کی تکمیل کا اہتمام ضروری ہو، مقاصد شریعت کو سامنے رکھتے ہوئے مذکورہ بالا آثار واحادیث کی روشنی میں طے کی جائے گی۔ غذا، لباس اور سر چھپانے کے لئے مکان ایسی ضروریات ہیں جن کی تکمیل نہ ہو تو آدمی کی جان چلی جانے کا اندیشہ ہے یہی حیثیت مریض کے لئے علاج کی ہے۔ چونکہ "قیامِ حیات" شریعت کے اولین مقاصد میں سے ہے لہذا ان چاروں ضروریات کی تکمیل کو لازماً کفالتِ عامّہ کے اصول میں شامل سمجھنا چاہیئے

ان اہم ترین ضروریات کے علاوہ بعض اور ضروریات ہیں جن کو اس فہرست میں شامل کرنے پر غور کیا جا سکتا ہے۔ مذکورہ بالا آثار میں معذور افراد کے لئے خادم فراہم کرنے کا ذکر آیا ہے۔ یہ ضرورت ایسی ہے کہ اگر معذور فرد اپنے اہلِ خاندان کے تعاون سے یا خود اپنے مال کے ذریعہ خادم رکھ کر گذارا نہ کر سکتا ہو تو معاشرہ کو اس کی یہ ضرورت پوری کرنی چاہیئے۔ اگر اسے نہ پورا کیا گیا تو اُس کے لئے زندگی گذارنا ممکن نہیں رہے گا۔ ہاتھ پاؤں سے معذور افراد، اندھے، مُزمن امراض میں مبتلا افراد کے لئے ایسے ادارے قائم ہونے چاہئیں جہاں اُن کی خدمت اور دیکھ بھال کا اجتماعی طور پر انتظام ہو۔ ایسے ادارے معاشرہ میں افراد کے رضاکارانہ تعاون سے بھی قائم ہو سکتے ہیں اور ریاست کے زیرِ اہتمام بھی چلائے جا سکتے ہیں۔ بالآخر یہ ذمّہ داری اسلامی ریاست کی ہوگی کہ ہر معذور فرد کو کوئی مناسب سہارا مل جائے۔

---

[1] امام محمد بن الحسن الشیبانی کتاب الآثار حدیث نمبر ۸۵۲ ترجمہ اردو۔ نشر کردہ محمد سعید اینڈ سنز کراچی ص ۲۱ - ۳۲۰

اس ضرورت کو علیحدہ سے شمار کرنے کی بجائے اسے علاج کے وسیع مفہوم میں شامل سمجھا جا سکتا ہے

ایک اور اہم ضرورت "تعلیم" کی ضرورت ہے - ہر مسلمان کے لئے اسلامی تعلیمات کا علم حاصل کرنا فرض عین ہے، اور اسلامی ریاست کے اہم ترین فرائض میں مسلمانوں کو اسلامی طرز زندگی کی تعلیم دینا شامل ہے یہاں اس فرض سے بحث نہیں بلکہ اس بات پر زور دینا مقصود ہے کہ دور جدید میں ریاست اس فرض کو ادا کرنے میں اسی وقت کامیاب ہو سکتی ہے جب وہ اپنے شہریوں کی عام تعلیم یعنی پڑھنا اور لکھنا سکھانے کا اہتمام کرے اس کا اہتمام قرن اول کی اسلامی ریاست بھی کرتی تھی، جیسا کہ اوپر نقل کئے ہوئے آثار سے واضح ہوتا ہے

عام تعلیم ایک شعوری دینی زندگی اور کامیاب دنیوی زندگی کے لئے ضروری ہے - پھر یہ دین کا علم حاصل کرنے کا ناگزیر ذریعہ بھی بن چکی ہے - اس کے ماسوا ہر جمہوری سماج کی طرح اسلام کے شورائی نظام حکومت کی صحت اور استحکام کے لئے یہ بہت ضروری ہے کہ عام شہری تعلیم یافتہ ہوں، عام شہری کو حکومت پر صحت مند تنقید کرنے، ملک کے مختلف مسائل پر اپنی رائے قائم کرنے اور مشاورت میں حصہ لینے کے لئے بغیر تعلیم کے نہیں تیار کیا جا سکتا - ان دلائل اور مصالح کے پیش نظر دور جدید کی ایک اسلامی ریاست کو اپنے شہریوں کی تعلیم کو بھی ان کی بنیادی ضروریات میں شامل سمجھنا چاہیئے -

مذکورہ بالا آثار میں دو اور ضرورتوں کا ذکر آیا ہے - مقروض افراد کے قرضوں کی ادائیگی اور شادی کے قابل غریب افراد کو شادی کرنے کے لئے مالی امداد -

مقروض افراد کو ادائے قرض کے لئے مالی امداد دینے کے بارے میں کوئی عام اصول وضع کرنا مشکل ہے - نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے جس بات کا ثبوت ملتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ اگر ریاست کے خزانہ میں، دوسری ضروریات کی تکمیل کے بعد، گنجائش ہو تو وہ ان مرنے والوں کے قرضے ادا کرنے کی ذمہ داری لے لے جنھوں نے اتنا ترکہ نہ چھوڑا ہو جو ادائے قرض کے لئے کافی ہو - اس کے علاوہ قرض کے بارے پریشان افراد کو زکوٰۃ کے مال میں سے ادائے قرض کے لئے مالی امداد دی جانی چاہیئے ان مخصوص حالات کے علاوہ، ریاست پر یہ بار نہیں ڈالا جا سکتا کہ وہ ہر مقروض فرد کا قرض ادا کرے کیونکہ اس سے گوناگوں مفاسد پیدا ہو سکتے ہیں، ماسوا اس بار کے جو ریاست کے خزانہ پر پڑے گا -

غذا، لباس، مکان، علاج اور تعلیم کی جن بنیادی ضروریات کی تکمیل کو ہم نے بالآخر اسلامی ریاست کی ذمہ داری قرار دیا ہے ان کے سلسلہ میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ ان کی وہ کم سے کم مقداریں کیا ہیں جن کی فراہمی اس ذمہ داری کی ادائیگی کے لئے ضروری سمجھی جائے گی۔ اس سوال کا اصولی جواب یہ ہے کہ غذا، لباس اور مکان کی ضرورتیں کم سے کم اس حد تک پوری کی جانی چاہئیں کہ بھوک، پیاس، سردی یا گرمی کی شدت اور بارش وغیرہ کے نتیجہ میں زندگی جان جانے کا اندیشہ نہ باقی رہے اور اس کے اندر اتنی طاقت بحال رہے کہ وہ کسبِ معاش کی جدّوجہد کر سکے۔ اس اصولی بات سے آگے بڑھکر اشیاءِ مطلوبہ کی کیفیت یا کمیت کے بارے میں کوئی صراحت کرنا دشوار ہے ان کی تعیین احوال و ظروف پر مبنی ہوگی۔ جہاں تک مریض کے علاج کا تعلق ہے ایسا انتظام کیا جانا چاہیئے کہ محروم افراد ملک کی عام معاشی سطح کے مطابق ضروری طبی خدمات اور دوائیں مفت حاصل کر سکیں۔ تعلیم کم از کم اتنی ہونی چاہیئے کہ ہر فرد پڑھنا اور لکھنا سیکھ لے۔ قرآن کا ناظرہ پڑھنا، اسلام کی بنیادی تعلیمات سے واقفیت، جاہلیت اور اسلام کے درمیان تمیز کی صلاحیت اور عبادات کے طریقے اور عام معاملاتِ زندگی میں اسلامی حدود سے آگاہی ابتدائی اسلامی تعلیم کے لازمی معیار میں شامل ہیں۔ ظاہر ہو کہ اس کم سے کم سطح سے آگے بڑھ کر دینی اور دنیوی علوم و فنون کی اچھی سے اچھی تعلیم دینا ہر ریاست کا مطمحِ نظر ہونا چاہیئے۔ لیکن ہم یہاں صرف کم سے کم اور لازمی معیار پر گفتگو کر رہے ہیں۔

یہ سوال بھی اٹھایا جا سکتا ہو کہ ریاست یہ انتظامات عملاً کس طرح کرے گی۔ اس بات کی کیا ضمانت ہوگی کہ افراد انتظامات سے بے جا اور بغیر استحقاق فائدہ نہیں اٹھائیں گے یا کاہلی اور بے عملی کے ذریعہ خود کو محروم بنانے کی کوشش نہیں کریں گے۔ لیکن جدید متمدن ممالک اور موجودہ فلاحی ریاستوں (WELFARE STATES) کے تجربوں کی روشنی میں ان مسائل کا حل بآسانی ممکن ہو ان انتظامات سے بے جا فائدہ اٹھانے کا سدِّباب اخلاقی تربیت، رائے عامہ کے دباؤ اور تعزیری سزاؤں کے ذریعہ کیا جا سکتا ہو۔ قابلِ کار محروم افراد کو ان ضروریات کی تکمیل کے پہلو بہ پہلو کام کرنے پر بھی مجبور کیا جا سکتا ہے۔ (باقی)

کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کا تنقیدی جائزہ

از جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے ال ال بی

ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

(۵)

ربٰوا اور کمرشل انٹرسٹ کے فرق کے جس ایجابی پہلو کا دعوٰی کیا گیا ہے اس میں بھی کوئی جان نہیں[۱] واقعہ یہ ہے کہ صرفی اور حاجتمندانہ اغراض کے لئے سودی قرضے دینے والے اور کمرشل انٹرسٹ پر روپیہ دینے والے کے ذہنی رجحان اور دونوں کے افعال کے نتائج میں ذرہ برابر فرق نہیں ہوتا۔ دونوں ہی چاہتے ہیں کہ اپنے سرمایہ کی واپسی کی ہر ممکن ضمانت کے ساتھ اور اسے ہر نقصان سے محفوظ رکھتے ہوئے دوسرے کے مملوکہ نفع میں بغیر استحقاق شرکت شریک ہوں۔ نتیجہ بھی دونوں میں ایک ہی ہے کہ قرضدار کے نفع کی کوئی گارنٹی نہیں اور قرضخواہ کے نفع کی بہرحال گارنٹی ہے۔ جو فرق بیان کیا گیا ہے کہ "حاجتمندانہ قرض میں قرضخواہ قرضدار کا بدخواہ ہوتا ہے اور نفع آور قرض میں اس کا ہواخواہ" محض مغالطہ ہے۔ دونوں صورتوں میں قرضدار کے دیوالیہ ہو جانے یا قرض کی رقم مع سود ادا نہ کر سکنے کی صورت میں قرضخواہ مکفولہ جائداد وغیرہ (SECURITY) سے اپنا سرمایہ مع سود وصول کرنے کا حق رکھتا ہے۔

سود اور کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ کو مزید الجھانے کے لئے چند مثالیں بھی پیش کی گئی ہیں۔ پہلی مثال ایک بھینس کی ہے "جو آٹھ سو روپے میں خریدی گئی ہے" اور "جو روزانہ دس پندرہ سیر دودھ دیتی ہے۔ یہ (مالک) اپنی بھینس ایک شخص کو اس شرط پر دیتا ہے کہ تم اس کی خدمت کرو اور اس کے دودھ، دہی، گھی،

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۵۔

مکھن' سے فائدہ اٹھاؤ اور مجھے چار یا پانچ سیر دودھ روزانہ دے دیا کرو" اس مثال کو پیش کرنے کے بعد موصوف نے سوال اٹھایا ہے کہ "اگر فریقین میں ان شرائط پر ایجاب و قبول ہو جائے تو کیا یہ سودا کسی فقہ کی رو سے ناجائز ہوگا[۱]؟

دوسری مثال یہ دی گئی ہے کہ "ایک شخص کئی عدد رکشا یا تانگہ گھوڑا لوگوں کو اس شرط پر دیتا ہے کہ تم مجھے اتنی رقم روزانہ دیدیا کرو[۲]" پھر سوال کیا گیا ہے کہ کیا یہ سودا حرام ہے[۳]؟

موصوف نے ان دونوں سوالوں کا جواب خود ہی دیا ہے کہ یہ دونوں قسم کے سودے جواز کی حد میں آتے ہیں اور مزید سوال کیا ہے کہ "کیا کمرشل انٹرسٹ کی بالکل یہی شکل نہیں[۴]"

اول بھینس کی مثال لیجئے[۵]۔ اس مثال کو پیش کرکے جس انداز سے سوال اٹھایا گیا ہے اس سے بادی النظر میں یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ فقہا کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے حالانکہ حقیقت اس کے برخلاف ہے۔ فقہ حنفی کی معتبر کتاب رد المحتار علی الدر المختار[۶] میں (جو آج بھی برصغیر ہند و پاک میں فتاویٰ کا ماخذ ہے) بعینہٖ یہی مسئلہ "شرکت فاسدہ" کی فصل[۷] میں موجود ہے۔ شامی نے صاف طور سے بتایا ہے کہ یہ معاملہ فاسد ہے بھینس کا دودھ، دہی، گھی، مکھن وغیرہ بھینس کے مالک کی ملکیت ہے اور وہ شخص جسکے سپرد اسے کیا گیا ہے وہ 'اجرت مثل' کا حقدار ہے۔ مسئلہ کی یہ صورت اس وجہ سے ہے کہ فقہ اسلامی میں شرکت کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو شرکتِ ملک (CO — OWNERSHIP) دوسری شرکتِ عقود (PARTNERSHIP BY AGREEMENT) مذکورہ معاملہ شرکتِ ملک کسی طرح قرار نہیں دیا جا سکتا' نہ بھینس کا مشترک ملکیت ہونا یہاں زیر بحث ہے۔ نہ ہی شرکتِ عقود' وہ نہ حیوانات کے اعیان میں ہوتی ہے اور نہ منافع میں[۸]۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شرکتِ عقود کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ تصرف جس پر شرکت کا عقد واقع ہوا ہے وکالت (نیابت) کو قبول کر سکتا ہو تاکہ اس تصرف سے جو کچھ حاصل ہوا سے

---

[۱] و [۲] و [۳] کمرشل انٹرسٹ ص ۵، [۴] یہ مثال اس سوالنامہ میں بھی موجود تھی جو ادارہ ثقافت اسلامیہ نے اس مذاکرے کے لئے مرتب کیا تھا جو کچھ عرصہ ہوا سود کے موضوع پر لاہور میں منعقد کیا گیا تھا۔ حالانکہ اس مثال میں ایسا سطحی مغالطہ ہے کہ اسے کسی علمی مذاکرے کے مباحث میں شامل کرنا زیب نہیں دیتا۔ [۵] مصنفہ ابن عابدین شامی [۶] ۳۶۱/۳ [۷] الشرکۃ لا تصح فی اعیان الحیوان فکذا فی منافعہا بدائع ۶۲۴۶

فریقین کے درمیان مشترک قرار دیا جا سکے اور وہ حکم جو اس شرکت سے مطلوب ہو (اشتراک فی الربح - یعنی منافع میں شرکت) متحقق ہو سکے۔ کیونکہ اگر فریقین میں سے ہر ایک کو ایک نصف میں دوسرے کا وکیل (نائب Agent) اور دوسرے نصف میں اصیل (PRINCIPAL) قرار نہیں دیا جا سکتا تو حاصل شدہ منافع کو فریقین کے درمیان مشترک قرار دینے کی کوئی صورت اس لئے باقی نہیں رہ جاتی کہ خریدی ہوئی چیز خریدار کی مخصوص ملکیت ہوتی ہے جس میں شرکت کا کوئی سوال نہیں اٹھتا[۵۱]۔ مذکورہ مثال میں ایک تو عقدِ شرکت کسی تصرف پر واقع ہونے کے بجائے حیوان کی منفعت پر واقع ہو رہا ہے جو شرکت کا معقود علیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ شرکت عقود کا معقود علیہ صرف تصرف ہوتا ہے۔ دوسرے یہ معاملہ ایسا ہے جس میں وکالت کی کوئی صورت متصور نہیں ہو سکتی - لہذا مذکورہ معاملہ شرکت فاسدہ قرار دیا جائیگا۔ شرکتِ فاسدہ کی اس صورت کا حکم جس میں مال صرف ایک جانب سے رہا ہو یہ ہے کہ نفع مالکِ مال کا ہوتا ہے اور دوسرے فریق کو اجر مثل ملتا ہے[۵۲]۔ گویا ایسے معاملہ کو

۵۱: شرطہ [شرکۃ العقود] ان یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشرکۃ قابلا للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکا بینہما فیتحقق حکمہ المطلوب منہ [وہو الاشتراک فی الربح اذ لو لم یکن کل منہما وکیلا عن صاحبہ فی النصف واصیلا فی النصف الآخر لا یکون المستفاد مشترکا لاختصاص المشتری بالمشتری] ہدایہ مع فتح القدیر باب الشرکۃ ۵/۴

ما تجوز فیہا الوکالۃ تجوز فیہا الشرکۃ وما لا تجوز فیہا الوکالۃ لا تجوز فیہا الشرکۃ بدائع ۶/۶۳

عصری قوانین بھی PARTNERSHIP BY AGREEMENT کی ایک بنیادی شرط اہلیتِ وکالت قرار دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھئے ہندوستان و پاکستان کا PARTNERSHIP ACT -

۵۲ حاصلہ ان الشرکۃ الفاسدۃ اما بدون مال او بہ من الجانبین او من احدہما

فحکم ۱- الاولی ان الربح فیہا للعامل کما علمت

۲- والثانیۃ بقدر المال ولم یذکر ان لاحدہم اجرا لانہ لا اجر للشریک فی العمل بالمشترک کما ذکرہ فی قفیز الطحان

۳- والثالثۃ لرب المال وللآخر اجر مثلہ

... وعلی ہذا اذا دفع البقرۃ بالعلف لیکون الحادث بینہما نصفین فما حدث فہو لصاحب البقرۃ وللآخر مثل علفہ واجر مثلہ تتارخانیہ

رد المحتار علی الدر المختار ۳/۳۶۱

کو فاسد قرار دینے کی صورت میں اُسے جس صورت پر منتقل کیا جاتا ہے وہ اجارہ ہے جس میں نفع متاجر کا ہوگا اور اجیر کو اجرِ مثل ملے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا پہلے بتایا گیا منافعہ استعمار مال ہو، اس لئے مالکِ مال کی ملکیت ہوگا اور دوسرے شخص نے کیونکہ استیفاء سانع عقدِ فاسد کے ذریعہ کیا ہے اس لئے وہ اجرِ مثل کا حقدار ہوگا۔[۱] بالفاظِ دیگر یہ سمجھا جائیگا کہ بھینس کے مالک نے اس شخص کو بھینس کی خدمت کے لئے ملازم رکھا ہے، دودھ گھی وغیرہ بھینس کے مالک کا ہو اور اس نے بھینس کو جو چارہ وغیرہ کھلایا ہے اس کے برابر اور اجرِ مثل مالک سے وصول کرنے کا حق ہے۔ فتاوی خانیہ سے مزید تفصیل معلوم ہوتی ہے کہ اگر وہ شخص جس کے سپرد وہ بھینس کی گئی ہے۔ اس کے دودھ سے دہی یا گھی وغیرہ بنا چکا ہے تو یہ چیزیں اس کی ملکیت ہوگئیں اور مالک کا حق اُن سے منقطع ہوگیا۔ اب اس کے ذمہ اس بھینس کے استعمال شدہ دودھ کے برابر دودھ مالک کو واپس کرنا ہے۔ کیونکہ دودھ مثلی اشیاء میں سے ہے اور مالک کے ذمہ یہ ہے کہ وہ اس چارے کی قیمت ادا کرے جو بھینس نے کھایا ہے (اگر وہ چارہ اس شخص کی ملکیت تھا) اور اس شخص کو بھینس کی غور و پرداخت اور دیکھ بھال کی اجرت بھی ادا کرے۔[۲]

عجیب بات یہ ہے کہ فاضل موصوف کمرشل انٹرسٹ کو شرکت فاسدہ پر قیاس کرنا چاہتے ہیں مگر معلوم نہیں کہ تیار ہیں یا نہیں کمرشل انٹرسٹ پر شرکت فاسدہ کے مذکورہ احکام کے اجراء کے لئے۔ اس سے بڑی مشکل یہ ہے کہ ان دونوں معاملات یعنی کمرشل انٹرسٹ اور بھینس کی شرکت فاسدہ میں کوئی قدر مشترک

---

[۱] استیفاء المنفعة بعقد فاسد یوجب اجر المثل۔ بدائع ۶/ ۱۸۴

[۲] "رجل اخذ من رجل بقرة علی ان ما یحصل من لبنها من المصل والسمن والرائب یکون بینهما لایجوز۔ وما اتخذ المدفوع الیه من لبنها من المصل والسمن یکون له لانقطاع حق المالک عن ذلک وعلی المدفوع الیه مثل ما اخذ من البان البقرة لان اللبن مثلی وعلی مالک البقرة قیمة علفها ان کان اعلفها بعلف مملوک له ولا ما اکلت هی فی المرعی وعلیه قیام اجر المتاجر علیها" فتاویٰ قاضی خان، کتاب الاجارات، باب الاجارة الفاسدة۔ بولاق ۱۳۱۰ھ ۲/ ۳۳۰

مولف کی غلط فہمی کا منشا یہ ہے کہ وہ شرکت ملک اور شرکت عقد میں تمیز نہیں کرسکے۔ حالانکہ یہ دو بالکل مختلف چیزیں ہیں۔

بھی تو نہیں جس کی بنا پر ان دونوں کو ایک سا معاملہ قرار دیا جائے اور ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جائے علاوہ بریں موصوف یہ بھول جاتے ہیں کہ انھوں نے صراحت کے ساتھ یہ فرض کر لیا ہے کہ بھینس روزانہ اس مقدار سے دوگنا یا تین گنا دودھ دیتی ہے جو مالک نے خود اپنا لئے کیا ہے مگر کیا موصوف کے نزدیک موجودہ زمانہ میں سود پر قرض لے کر کاروبار کرنے کے لئے صنعت و تجارت ایسی ہی وفا شعار دودھاری بھینس ہے! اچھا ہوتا اگر موصوف یہ واضح کر دیتے کہ اگر معاملہ کے دوران بھینس کا دودھ خشک ہو جائے یا مقدار مقررہ سے کم ہو جائے تو مالک کو کیا ملے گا۔ اور اس شخص کو کیا ملے گا۔

دوسری مثال بھی اپنے اعجوبہ پن میں پہلی سے کم نہیں۔ یہ مثال اجارہ کی ہے جسے کمرشل انٹرسٹ سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ ان دونوں میں فرق سمجھنے کے لئے اجارہ کی حقیقت اور اس کی خصوصیات کو پیش نظر رکھنا ناگزیر ہے۔

اجارہ کی حقیقت بیع منفعت ہے۔ کسی چیز میں ایک تو اس چیز کا عین (CORPUS) ہوتا ہے جو اس شے کی ذات سے عبارت ہے دوسرے اس میں اس عین سے حاصل ہونے والی منفعت (USUFRUCT) ہوتی ہے مثلاً رکشا یا تانگے میں ایک چیز تو ان دونوں کی ذات یا عین ہے یعنی اُن کا وہ مادی جسم جو محسوس و مشاہد ہے دوسرے اس رکشا یا تانگے سے حاصل ہونیوالا فائدہ یا منفعت یعنی اس کی سواری۔ مطلق بیع کی صورت میں رکشا یا تانگے کا عین اور اس کی منفعت دونوں ایک بدل کے عوض فروشندہ کی ملکیت سے نکل کر خریدار کی ملکیت میں آجاتے ہیں لیکن اجارہ کی صورت میں فروشندہ صرف منفعت کی بیع کرتا ہے اور عین کو اپنی ملکیت میں باقی رکھتا ہے خریدار صرف اس منفعت کا مالک ہوتا ہے یعنی رکشا یا تانگے کے اجارہ کی صورت میں رکشا یا تانگہ علی حالہٖ مالک کی ملکیت میں ہے لیکن سواری کا حق خریدار کی ملکیت ہو گیا۔ شریعت اسلامیہ کے نزدیک یہ منفعت ایسی ہونی چاہیئے جو عقل و شرع کی نظر میں اس عین سے حاصل کی جا سکتی ہے[1]

چنانچہ اجارہ اس عقد کا نام ہے جس میں فریقین کی رضامندی سے ایک فریق کی مملوکہ منفعت

---

[1] مقصودۃ من العین فی الشرع و نظر العقلاء

کسی بدل کے عوض اس کی ملکیت سے خارج ہوکر دوسرے کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے[۵۱]۔ اجارہ کی حقیقت سے یہ بات ازخود متعین ہوجاتی ہے کہ اجارہ صرف انھیں چیزوں کا ہوسکتا ہے جن سے انتفاع یا حصول منفعت اُن کے عین کو باقی رکھتے ہوئے ہوسکتا ہے۔ اگر انتفاع بغیر استہلاک عین ممکن نہیں تو اس چیز پر اجارہ منعقد ہونے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ ایسی حالت میں اجارہ کی حقیقت (یعنی بیع منفعۃ مع بقاءِ عین) میں تبدیلی واقع ہوجاتی ہے[۵۲]۔ سرمایہ کا اجارہ، جیساکہ بتایا گیا، اس لئے نہیں ہوسکتا کہ اس میں انتفاع بغیر استہلاک عین کے نہیں ہوتا[۵۳]۔ سرمایہ کی یہ خصوصیت اسے دوسری اشیاء سے

---

۵۱ بدائع الصنائع ۴/۱۷۳ و مابعدہا؛ الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳/۱۲۵ و مابعدہا؛ بدایۃ المجتہد کتاب الاجارات؛ المغنی ۶/۴۔

۵۲ "الاجارۃ جائزۃ فی کل شیٔ لہ منفعۃ فیواجر لینتفع بہ ولا یستہلک عینہ" ابن حزم: المحلی ۸/۱۸۲۔ "ولا تجوز اجارۃ .... لانہ لا یمکن الانتفاع بہا الا بعد استہلاک اعیانہا والداخل تحت الاجارۃ المنفعۃ لا العین" الکاسانی بدائع الصنائع ۱/۱۵۷ "تجوز اجارۃ کل عین یمکن ان ینتفع بہا منفعۃ مباحۃ مع بقاءہا بحکم الاصل" ابن قدامہ: المغنی ۶/۱۲۹؛ وما لا تجوز اجارتہ اقسام (احدہا) ما لا یمکن الانتفاع بہ مع بقاء عینہ" المغنی ۶/۱۳۲؛ نیز المہذب للشیرازی ۱/۳۹۹ و مابعدہا، ما تجوز اجارتہ وما لا تجوز "ویشترط للمنفعۃ شروط ... ثالثہا ان یمکن استیفاء المنفعۃ بدون استہلاک شیٔ من العین المستاجرۃ او من عین اخری متولدۃ عنہا قصدا" الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۳/۱۲۵ (مالکیہ کا مسلک) "ثم ان المنفعۃ التی تصح اجارتہا ہی المنفعۃ التی لا یترتب علیہا استہلاک نفس العین او استہلاک شیٔ متولد منہا فلا یصح استیجار النقود لانہ لا ینتفع بہا الا باستہلاکہا کما لا یصح استیجار الشجرۃ للانتفاع بثمرہا او البقرۃ لشرب لبنہا لان اللبن والثمر اعیان ولا یمکن الانتفاع بہا الا باستہلاکہا حوالہ بالا ۳/۱۴۰ (حنفیہ کا مسلک) "ومنہا ان لا تکون عینا مقصودۃ بعقد الاجارۃ کما اذا استاجر بقرۃ من اجل لبنہا فان العقد یتضمن ان المقصود انما ہو استیفاء اللبن واللبن عین لا تملک بعقد الاجارۃ قصدا لان الاعیان لا تملک بالاجارۃ الا تبعاً" حوالہ بالا ۳/۱۵۱ (شافعیہ کا مسلک)

۵۳ سرمایہ اور دیگر اعیان میں اس بنیادی فرق کی وجہ سے جب کسی کا حق کسی کے سرمایہ پر ثابت ہوتا ہے تو (باقی صفحہ ۳۳۱)

متاثر کرکے اُس پر اجارہ کے انعقاد کو روک دیتی ہے۔

مذکورہ باتوں کو ذہن میں رکھ کر سوچا جائے تو معلوم ہوگا کہ کمرشل انٹرسٹ اور اجارہ میں کوئی وجہ مماثلت نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ:۔

(۱) اجارہ منفعۃ کی بیع کا معاملہ ہے۔ اس میں عین بدستور مُواجِر[۱] (اجارہ پر دینے والے) کی ملک رہتا ہے لیکن منفعۃ پر سے اس کی ملکیت ختم ہو کر اس پر مستاجِر[۲] (اجارہ پر لینے والے) کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور بدل پر (جو اس صورت میں اجر یا اُجرت کہلاتا ہے) مُواجِر کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اس کے برخلاف کمرشل انٹرسٹ بیع کا نہیں بلکہ قرض کا معاملہ ہے اس میں سرمایہ کا عین اور منفعت دونوں قرضخواہ کی ملکیت سے نکل کر قرضدار کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہیں اور قرضدار کو اس میں تمام تصرفات کا حق حاصل ہوجاتا ہے، قرضخواہ کا حق صرف رد مثل رہتا ہے نہ کہ کوئی اور بدل یا معاوضہ یا اُجرت۔

(۲) مستاجَر (اجارہ پر لی ہوئی چیز) اجارہ پر لینے والے (مستاجِر) کے ہاتھ میں امانت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۳۰) وہ سرمایہ کے کسی متعین جزو سے متعلق نہیں ہوتا بلکہ اس شخص کے ذمّہ سے متعلق ہوتا ہے اس کے برخلاف دیگر اعیان میں وہ حق کسی مخصوص اور متعین چیز سے متعلق ہو جاتا ہے'' عین'' اور'' دین'' کا یہ اصولی فرق معاملات کے فقہی ابواب کی ایسی بنیاد ہے جس کو سمجھے بغیر معاملات کا بڑا حصّہ ناقابل فہم رہتا ہے دین و عین، اور RIGHT IN PERSONAM اور RIGHT IN REM کے باہمی فرق کے لئے ملاحظہ ہو: عبدالرزاق السنہوری: مصادر الحق فی الفقہ اسلامی' دراسۃ مقارنۃ بالفقہ الغربی معہد الدراسات العربیۃ العالیۃ ۱۹۵۳ - ۱۹۵۴ ۴/۱ و مابعدہا

[۱] و [۲] و [۳] اگر اجارہ ایسی چیز پر منعقد ہوا ہے جس کی ذات سے نفع اٹھایا جاتا ہے مثلاً مکان تو اس صورت میں کرایہ پر دینے والے کو مُواجِر' لینے والے کو مُستاجِر کہیں گے اور کسی عمل' کاریگری یا خدمت پر ہو تو محنت کار' صانع یا خدمت گار کو اجیر اور دوسرے فریق کو مستاجر کہیں گے۔ اگر وہ عمل ایسا ہے کہ وہ محنت کار دوسروں کا کام بھی کرتا ہے تو اسے اجیر مشترک اور اگر مثلاً ذاتی ملازم اور کسی دوسرے کا کام نہیں کرتا تو اسے اجیر وحد یا اجیر خاص کہتے ہیں۔

ہوتی ہے۔ قرض کی رقم جیسا کہ کئی جگہ بیان کیا گیا قرضدار کی بہمہ وجوہ ملک ہوتی ہے چنانچہ قرض کے معاملہ میں وراثت جاری ہوتی ہے مگر اجارہ میں نہیں ہوتی۔

(۳) جیسا کہ بتایا گیا سرمایہ پر اجارہ باتفاق فقہاء منعقد ہی نہیں ہوتا۔ درانحالیکہ کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ میں سرمایہ ہی قرض لیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر شریعتِ اسلامیہ میں سرمایہ اجارہ کا موضوع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اجارہ کا موضوع (ما یقع علیہ الاجارۃ) سرمایہ کے علاوہ دوسری چیز ہونا چاہیئے لیکن کمرشل انٹرسٹ میں قرض کا موضوع سرمایہ ہی ہوتا ہے۔ یہاں قرض کا موضوع وہی چیز ہے جو اجارہ کا موضوع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

عقد اجارہ اور قرض کے معاملہ میں ان بنیادی اختلافات کے ہوتے ہوئے ایک دوسرے پر قیاس کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

فاضل موصوف مذکورہ دونوں مثالوں اور کمرشل انٹرسٹ کے درمیان مماثلت کا دعویٰ پیش کرکے اصولاً یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ کمرشل انٹرسٹ میں مفت خوری موجود ہے، کرایہ مکان، جاگیرداری اور مضاربت میں مفت خوری کا دعویٰ کرتے ہیں اور کہنا چاہتے ہیں کہ اگر مفت خوری کی وجہ سے کمرشل انٹرسٹ معتوب ہے تو ان سب کو بھی معتوب ہونا چاہیئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ مؤلف کا یہ ایراد اسی صورت میں قابل اعتنا ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ ان سب چیزوں کی حقیقت وہی ہے جو کمرشل انٹرسٹ کی ہے لیکن جیسا کہ معلوم ہو چکا ان صورتوں اور کمرشل انٹرسٹ میں مماثلت ایک دعویٰ خام ہے اُن کی حلت و حرمت سے کمرشل انٹرسٹ کی حلت و حرمت پر دلیل قائم کرنا کوئی صحت مند طرزِ استدلال نہیں۔

اس سے زیادہ عجیب یہ بات ہے کہ مؤلف کمرشل انٹرسٹ پر روپیہ چلانے کو، یہ دعوےٰ کرتے ہوئے، زیادہ بہتر سمجھتے ہیں کہ سرمایہ دار کے سامنے دو راستے ہیں اکتناز یا کمرشل انٹرسٹ پر روپیہ چلانا، دلیل یہ دیتے ہیں کہ اکتناز سے نفع رساں مفت خوری زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس میں دولت گردش میں رہتی ہے اور اکتناز میں کیونکہ یہ گردش نہیں ہوتی اس لئے وہ بہت بڑی معصیت ہے[1]۔ حالانکہ ان دونوں حرام افعال

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۷۰

میں ترجیح کی ضرورت یا معقولیت صرف اسی وقت زیر بحث آسکتی ہے جب سرمایہ دار پر ان دو حرام راستوں کے
علاوہ کاروبار میں حلال طور پر سرمایہ لگانے اور جائز نفع حاصل کرنے کے دوسرے تمام راستے بند ہوں۔
ان دونوں کے علاوہ دوسرے حلال راستوں یا کم از کم حرمت میں ان دونوں سے کم راستوں کی موجودگی کی
صورت میں، ان ہی دو حرام طریقوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے کر اختیار کر لینا کسی معقول آدمی
کا کام نہیں ہو سکتا۔ مزید براں موصوف صرف روپیہ کے گردش میں رہنے کی بنا پر کمرشل انٹرسٹ کو اکتناز
پر ترجیح دیتے ہیں۔ حالانکہ اگر روپیہ کی گردش صرف سرمایہ دار طبقہ تک محدود رہے تو وہ گردش بھی حرام ہی ہے[1]
سودی کاروبار کی خرابی کی جڑ یہی ہے کہ اس میں سرمایہ کی تمام تر گردش سرمایہ دار طبقہ تک محدود رہتی ہے
اس کے علاوہ اکتناز پر جو وعید ہے انسان اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد بچ سکتا ہے لیکن سود کی
وعید سے بچنے کی تو کوئی صورت ہی نہیں اس لئے علی الاطلاق یہ دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ
کا کاروبار اکتناز سے بہتر ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کی حلت کے بارے میں جو دلائل موصوف نے یہاں تک دیئے
ہیں ان سے وہ خود بھی مطمئن نہیں ہیں چنانچہ ان تمام کوششوں کے بعد موصوف نے کمرشل انٹرسٹ اور بیع
سلم میں مماثلت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

بیع سلم ایسی بیع کو کہتے ہیں جس میں قیمت پیشگی ادا کر کے مقررہ و معلوم مال تجارت کو ایک معین مدت
مدت کے بعد لیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص پیشگی قیمت کے طور پر ایک ہزار روپے کسی گیہوں کے تاجر کے حوالے
کرتا ہے اور اس رقم کے عوض پچاس من گیہوں "ایک مخصوص مقررہ کوالٹی کے" دو ماہ بعد لینا طے کرتا ہے
تو یہ معاملہ بیع سلم کہلائے گا۔ اس معاملہ کے لئے ضروری ہے کہ (۱) قیمت کے طور پر جو چیز ادا کی جا رہی ہے
اور جس چیز کی قیمت ادا کی جا رہی ہے، ان دونوں میں ادھار کا معاملہ کرنا جائز ہو[2] جن اشیاء میں ادھار

---

[1] کی لایکون دولۃ بین الاغنیاء منکم۔ قرآن مجید [2] بعض اوقات اس بات کو اس طرح کہا جاتا ہے کہ ربوا الفضل
کی حرمت کی علت کے جو دو اوصاف ہیں، ان میں سے کوئی ایک وصف مبیع یا ثمن میں نہ پایا جاتا ہو بات ایک ہی
ہے کیونکہ ربوا الفضل کی علت کے دو اوصاف میں سے ایک کی موجودگی نسیئۃ یعنی ادھار کو ناجائز کر دیتی ہے۔

جائز نہیں ان میں سلم کا معاملہ جائز نہیں ہو۔ (۲) راس المال اور مسلم فیہ دونوں کی جنس، نوع، وصف اور قدر بیان کردی گئی ہو۔ ساتھ ہی وہ مدت بھی مقرر کی جاچکی ہو جس کے بعد مسلم فیہ لینا طے ہوئی ہے اور مدت مقررہ کے اختتام پر وہ چیز بازار میں موجود ہو[1]۔ سلم کا معاملہ انھیں اجناس میں ہوسکتا ہے جو مکیل موزون، مذروع یا عددی المتقارب ہیں کیونکہ یہی اجناس ایسی ہیں جن کی مجہولیت کیل، وزن ذراع یا عدد کے بیان سے دور کی جاسکتی ہے۔

فاضل مولف نے بیع سلم کی تعریف "الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" کے حوالہ سے یہ دی ہے

وھو ان یعطی ذھبا او فضۃ فی سلعۃ معلومۃ الی اجل معلوم بزیادۃ فی السعر الموجود عند السلف[2]

مولف کا ترجمہ: "بیع سلم کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو ایک معین مدت تک کیلئے سونا یا چاندی کسی اپنے متعین سودے کے لئے دے جس کا نرخ قرض دیتے وقت کے نرخ سے زیادہ ہو۔[3]

عبارت کے سیاق سے دھوکا ہوتا ہے کہ بیع سلم کی وہ اصطلاحی تعریف ہے جو فقہا نے کی ہے اصل کتاب سے رجوع کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہاں پر خود عبدالرحمٰن الجزیری نے سلف کی اصطلاح کے دو مفہوموں کی وضاحت کی کوشش کی ہے اور یہ بتانے کے لئے کہ ان میں سے ایک مفہوم کے اعتبار سے 'سلم' کو 'سلف' بھی کہتے ہیں، یہ بتایا ہے کہ 'سلف' کا ایک مفہوم تو قرض ہے، اس معنی میں تو 'سلم' کو 'سلف' نہیں کہتے دوسرے معنی سلف کے وہ ہیں جو اوپر مذکور ہوئے، اس معنی کے اعتبار سے سلم کو سلف کہہ دیا جاتا ہے[4]

---

[1] ہم نے سلم کی صرف وہ خصوصیات لی ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ اس لئے صرف اتنا کہنے پر اکتفا کی ہے کہ مسلم فیہ مدت مقررہ کے اختتام پر بازار میں موجود ہو۔ ورنہ اس سلسلہ میں حنفیہ کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ 'سلم' کے وقت سے لیکر مدت مقررہ کے اختتام تک برابر بازار میں موجود رہے۔ دیکھئے ہدایہ باب السلم

[2] عبدالرحمٰن الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۳۰۲

[3] کمرشل انٹرسٹ ص ۸۰

[4] الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۳۰۲

بیع سلم کی اصطلاحی تعریفات الجزیری نے آگے دی ہیں[1]۔ ان تعریفات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کہ محولہ بالا عبارت میں "بزیادۃ فی السعر الموجود عند السلف" کے فقرے کو نہ فقہاء کرام کی سند حاصل ہے اور نہ وہ بیع سلم کا لازمی عنصر ہے۔ یہ الفاظ خود عبدالرحمٰن الجزیری کے ہیں۔ ان الفاظ کا اضافہ سلم کے شرعی عقد کی نوعیت بتانے یا اس کی شرائط کی وضاحت کے لئے نہیں کیا گیا بلکہ عام طور پر اس کا جو نتیجہ ہوتا ہے اور جس صورت میں مُسلم کو فائدہ ہوتا ہے اس کو واضح کرنے کے لئے کیا گیا ہے۔ چنانچہ الجزیری نے سلم کے ارکان و شرائط پر مذاہب اربعہ کے نقطۂ نظر سے جو بحث دی ہے اس میں کہیں بھی یہ ذکر نہیں آتا کہ اس کا نرخ سلف کے وقت کے نرخ سے زیادہ ہو۔ علاوہ ازیں فاضل مؤلف کا منشا ان الفاظ سے بھی پورا نہیں ہوتا کیونکہ بیع سلم میں مُسلم کے منافعہ کی مقدار کا فیصلہ صرف موجودہ نرخ کو سامنے رکھ کر نہیں کیا جا سکتا منافعہ کی مقدار اس نرخ سے متعین ہوگی جو ایک مدت کے بعد اس وقت پایا جائیگا۔ جب خریدی ہوئی چیز خریدنے والے کے حوالے کی جائے گی اور یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی کہ اس مقررہ وقت پر جب مُسلم کو وہ چیز ملے گی جس کی قیمت وہ آج ادا کر رہا ہے اس وقت بازار کا نرخ کیا ہوگا۔ اس حقیقت کے پیش نظر مقالہ نگار کا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے کہ بیع سلم اور کمرشل انٹرسٹ میں کوئی فرق نہیں کیونکہ "دونوں میں قرض دینے والا اپنے نفع کی مقدار مقرر کر دیتا ہے"۔[2]

---

[1] الشافعیۃ - السلم بیع شیئ موصوف فی ذمۃ بلفظ سلم کان یقول: اسلمت الیک عشرین جنیہا مصریۃ فی عشرین اردبا من القمح الموصوف بکذا علی ان اقبضہا بعد شہر مثلا

الحنفیۃ: السلم هو شراء آجل بعاجل ویسمی صاحب السلعۃ المؤجلۃ مسلما الیہ وتسمی السلعۃ مسلم فیہ ویسمی الثمن راس مال السلم فاذا اراد شخص ان یشتری قمحا مؤجلا الی اجل مسمی بنقد ید فعہ فورا کان ذلک سلما ویسمی المشتری مسلم

المالکیۃ: السلم عقد معاوضۃ یوجب شغل ذمۃ بغیر عین ولا منفعۃ غیر متماثل العوضین

الحنابلۃ: السلم عقد علی شیئ یصح بیعہ موصوف فی الذمۃ الی اجل ۔ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۳۰۳ [2] کمرشل انٹرسٹ ص ۷۹

سلم کی تعریف اور اس کی نوعیت پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ معاملہ بیع کا ہے لیکن فاضل مؤلف نے بیع سلم کو قرض کا معاملہ سمجھا ہے۔ چنانچہ الجزیری "سلف" کی مذکورہ تعریف کے ترجمے میں وہ "عند السلف" کا ترجمہ "قرض دیتے وقت"[1] کرتے ہیں حالانکہ "عند السلف" کا مطلب یہاں پر صرف یہ ہے کہ "جس وقت سلف کا معاملہ کیا جائے" الجزیری نے جس ابہام کو دور کرنا چاہا تھا فاضل مؤلف اسی میں مبتلا ہوگئے، الجزیری کا مقصد یہ بتانا تھا کہ "سلف" کا لفظ دو مفہوم رکھتا ہے ایک قرض کا دوسرے وہی مفہوم جو سلم کا ہے۔ فقہائے حجاز معاملہ زیر بحث کو سلم کہتے ہیں اور فقہائے عراق اپنی اصطلاح میں اسی معاملہ کو "سلف" بھی کہہ دیتے ہیں۔ "سلف" جب "سلم" کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی قرض کے نہیں لئے جاتے۔ مقالہ نگار کی اس غلط فہمی نے اُن کی نگاہوں میں "سلم" کی نوعیت کو بالکل بدل دیا اور وہ اسے قرض کا معاملہ سمجھ بیٹھے[2] حالانکہ بیع سلم میں پیشگی دی ہوئی رقم قرض نہیں ہو۔ بلکہ پیشگی قیمت یعنی "ثمن عاجل" ہے۔ ادا کرنے والے اور وصول کرنے والے میں تعلق قرضخواہ اور قرضدار کا نہیں، بیچنے اور خریدنے والے کا ہے۔ اور مُدت مقررہ کے بعد ملنے والی چیز راس المال مع سود نہیں بلکہ وہ خریدی ہوئی چیز ہے جو اس مُدت مقررہ کے گذرنے کے بعد وصول کی جارہی ہے (یعنی "مبیع آجل" جس کی قیمت پہلے ادا کی جاچکی ہو)

بیع سلم کو قرض کا معاملہ سمجھ بیٹھنے کی وجہ سے مقالہ نگار نے مثال میں سخت غلطی کھائی ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ سلم کے منافعہ کی نوعیت کو صحیح طور پر متعین نہیں کرسکے ہیں۔ فاضل مؤلف کی مثال یہ ہے کہ زید خالد کو نوّے روپے قرض دیتا ہے۔ اس وقت گندم کا بھاؤ پندرہ روپے من ہے جس کے لحاظ سے نوے روپے کے چھ من ہوتے ہیں۔ لیکن زید اسے اس شرط پر رقم دیتا ہے کہ میں اتنی مدت کے بعد تم سے نو من گندم دس روپے من کے حساب سے لوں گا۔[3] مثال میں متعدد غلطیاں ہیں جن کی وجہ سے وہ بیع سلم کی مثال نہیں۔ بیع سلم کی مثال یہ اس صورت میں بن سکتی ہے جب یہ کہا جائے کہ "زید خالد کو نوے روپے پیشگی قیمت کے طور پر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ مثلاً دو ماہ بعد میں تم سے ان نوے روپے کا

[1] کمرشل انٹرسٹ صفحہ [2] "دونوں میں قرض دینے والا" حوالہ بالا ص ۹، [3] حوالہ بالا ص ۸،

ایسا ایسا گندم نو من لوں گا"۔ دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ مؤلف کی مثال میں پیشگی قیمت کو قرض قرار دیا گیا ہے دوسرے یہ بات پہلے سے طے کرلی گئی ہے کہ مدت مقررہ کے بعد گندم ایک مقررہ نرخ سے لیا جائے گا حالانکہ سلم میں اس طرح کی کوئی شرط نہیں ہوتی، فروخت کنندہ صرف اس کا ذمہ دار ہے کہ مدت مقررہ کے بعد بازار کے نرخ سے نو من گندم خریدار کے حوالے کردے۔ مؤلف کی مثال میں نفع پہلے سے مقرر ہو جاتا ہے حالانکہ جیسا ظاہر ہے سلم میں منافع کی صورت یہ نہیں ہوتی بلکہ ہوتا یہ ہے کہ اوپر دی ہوئی مثال میں جس وقت زید نے خالد کو نوے روپے ادا کئے "وہ نو من گیہوں کے ادا کئے"، حالانکہ اس وقت اگر وہ بازار میں گیہوں خریدتا تو بقول مؤلف گیہوں کا نرخ پندرہ روپے من ہونے کی وجہ سے اس کو صرف چھ من گیہوں مل سکتے تھے۔ بیچنے والا دو ماہ کے بعد نو من گندم دینے کا اقرار کرتا ہے اُسے یہ فائدہ ہے کہ ایک طرف تو اُسے نوے رُپے کی رقم یکمشت مل جاتی ہے جسے وہ کسی بھی مصرف میں لا سکتا ہے دوسری طرف اسے اپنے نو من گندم کا ایک خریدار مل جاتا ہے۔ خریدار کو اس سودے میں نفع ہونے کی یہ توقع ہے کہ اس کے اندازے میں اس وقت جبکہ گیہوں اُس کے حوالے کئے جائیں گے اُن کا نرخ موجودہ نرخ سے زیادہ ہوگا لیکن اگر اُس کے اندازے کے برخلاف اس وقت گیہوں کا نرخ گر گیا تو بیچنے والے کا فائدہ ہونے کا بھی پورا امکان ہے۔ اور جیسا کہ اس سے پہلے بتایا گیا کہ بازار کے نرخ اور طلب و رسد کے اندازے ایسی چیز نہیں جن کے بارے میں کوئی یقینی بات کہی جا سکے کیونکہ نرخ اور طلب و رسد اکثر و بیشتر ایسے عوامل کی کارفرمائی کا نتیجہ ہوتے ہیں جن کو بڑے سے بڑا سرمایہ دار بھی کنٹرول نہیں کر سکتا۔ اس لئے سلم کی صورت میں خریدار کا فائدہ مؤلف کے خیال کے برخلاف نہ یقینی ہے نہ مقرر۔ نظر بریں مؤلف کی مثال میں جو مفروضہ کام کر رہا ہے کہ جب وہ وقت آئے گا جب بیچنے والے کو گیہوں دینا ہیں تب بھی گیہوں کا نرخ وہی ہوگا جو معاہدۂ بیع کے وقت تھا، بے بنیاد ہے جس کی وجہ سے مؤلف کا یہ خیال کہ خریدار "بیع سلم میں راس المال کی قیمت کے گندم سے زیادہ رقم کا گندم حاصل کرتا ہے"[۱]، صحیح نہیں رہتا۔

مضاربت پر تفصیلی گفتگو گذر چکی ہے، بیع سلم کی حقیقت پر بقدر ضرورت بحث کی جا چکی ہے

[۱] کمرشل انٹرسٹ صـ ۸

(جس سے معلوم ہوا ہوگا کہ فاضل مولف کی یہ بات قابلِ اعتنا نہیں کہ بیع سلم تقریباً مضاربت جیسی چیز ہے یا مضاربت اور کمرشل انٹرسٹ میں لفظی فرق کے سوا کچھ نہیں۔ یہ تینوں معاملات ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں مگر فاضل مولف اسی پر بس نہ کر کے سودی قرض اور اجارہ کی دو مثالیں دے کر یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں فرق پیدا کرنے والی کیا چیز ہے اور ایک جائز اور دوسری ناجائز کیوں ہے۔ ہم کوشش کرتے ہیں کہ موصوف کی پیش کردہ مثالوں میں فرق کی نشان دہی کر دی جائے۔

پہلی مثال

"ایک شخص (ا)[1] کسی (ب) کو ایک ٹیکسی خرید کر دیتا ہے کہ تم اسے چلاؤ اور اسے جس طرح مناسب سمجھو اچھی طرح استعمال کر کے جتنا چاہو کماؤ اور مجھے ہر روز دس روپے دے دیا کرو"

(١) یہ معاملہ اجارہ کا ہے جس میں ا کی حیثیت مُواجر کی، ب کی متاجر کی اور ٹیکسی کی متاجرَ کی ہے۔

دوسری مثال

ایک شخص (ج) کسی (د) کو بیس ہزار روپے دیتا ہے کہ تم اس سے ٹیکسی خرید کر چلاؤ اور مجھے دس روپے دے دیا کرو"[2]

(١) یہ معاملہ قرض کا ہے۔ ج قرضخواہ، د قرضدار اور دس ہزار روپے قرض دی ہوئی رقم ہے۔

---

[1] دونوں مثالوں میں قوسین کے اندر کے حروف ہمارے ہیں جو وضاحت کے لئے بڑھا دیئے گئے ہیں۔

[2] فاضل مؤلف نے دوسری مثال کو کچھ مبہم رکھا ہے اسے ایک تو قرض کی صورت قرار دیا جا سکتا ہے جیسا کہ کیا گیا اور جو کہ ظاہر ہے دوسری طرف اسے وکالت بالشراء اور اجارہ سے مرکب قرار دیا جا سکتا ہے اس دوسری صورت میں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ج نے د سے یہ کہا کہ یہ میرے روپے ہیں تم ان سے میرے لئے ٹیکسی خرید لاؤ (خریدے جانے پر وہ ٹیکسی ج کی ہی ملکیت ہوگی) اور اس کے بعد وہ ٹیکسی تمہارے پاس کرائے پر رہے گی۔ کرائے کی رقم دس روپے روز ہوگی اس صورت میں اس مثال کا دوسرا جز پہلی مثال کے مانند ہو جائے گا۔ (ہمیں یہاں اس صورت کے جواز و ناجواز سے بحث نہیں کیونکہ) اس دوسری شکل میں یہ مثال کسی طرح مؤلف کے لئے مفید مطلب نہ رہے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا مقصد کمرشل انٹرسٹ اور اجارہ میں مماثلت ثابت کرنا ہے اور دوسری صورت میں جب قرض کا معاملہ ہی نہ رہے گا تو کمرشل انٹرسٹ کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔

(۲) ٹیکسی (ا) کی ملکیت ہے۔ ب صرف اس کی منفعت کا مالک ہے

(۲) قرض کی رقم بالکلیہ د کی ملکیت ہو چکی۔ د اس رقم اور اس کی منفعت دونوں کا بلا شرکت غیرے مالک ہے اس سے ج کے تمام حقوقِ تصرف ختم ہو چکے

(۳) ب کے پاس ٹیکسی بطور امانت ہے وہ اس کی مناسب حفاظت اور دیکھ بھال کا ذمہ دار ہے وہ اس میں کوئی ایسا تصرف نہیں کر سکتا جو اس ٹیکسی کے لئے ضرر رساں ہو، یا جو مالک کی اجازت کے خلاف ہو۔ اگر ب شرائط کی خلاف ورزی کر کے ٹیکسی کو نقصان پہونچاتا ہے تو مالک ب اس سے تاوان وصول کرنے کا حق دار ہے

(۳) کیونکہ قرض کی رقم د کی ملکیت ہے لہذا وہ اس میں ہر تصرف کا مجاز ہے چنانچہ یہ شرط لغو قرار دی جائے گی کہ تم اس سے ٹیکسی خرید کر چلاؤ۔ د اس شرط کا قطعاً پابند نہیں وہ اس رقم کا جو چاہے کر سکتا ہے، وہ چاہے تو ٹیکسی خریدے نہ چاہے تو نہ خریدے اور اس رقم کو کسی اور مصرف میں لائے د اگر اپنی رقم کو لاپروائی کی وجہ سے یا جان بوجھ کر بھی ضائع کر دیگا تو بھی ج کو د سے اُس کے اس تصرف کی بنا پر کسی قسم کا کوئی تاوان وصول کرنے کا حق نہیں پہونچتا۔

(۴) ب دس روپے روزانہ کا دیندار ہے یہ رقم ٹیکسی کا کرایہ ہے اور ا کا جائز حق ہے اگر ٹیکسی ب کی سپردگی میں دی جا چکی ہے تو عدم استعمال کی صورت میں بھی وہ کرائے کا دیندار ہے۔

(۴) دس روپے کی رقم ان بیس ہزار کا سود ہے جو ج نے د کو دیئے ہیں۔ ج کا کوئی شرعی قانونی حق ان دس روپوں پر نہیں خواہ د نے ٹیکسی خریدی ہو یا نہ خریدی ہو، چلائی ہو یا نہ چلائی ہو۔

ان دونوں معاملات میں جن میں سے ایک اجارہ (کرایہ) کا ہے اور دوسرا قرض کا "فرق بتائے جا چکے لیکن حیرت ہے کہ فاضل مؤلف ان دونوں کے بارے میں یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ: "یہ دونوں

بیع ہیں[۱]" اور" اگر جائز ہیں تو دونوں ہی جائز ہیں اور ناجائز ہیں تو دونوں ہی ناجائز ہیں کیونکہ فرق صرف لفظی ہے معنی کوئی فرق نہیں[۲]" اجارہ اور قرض کو کوئی معمولی عقل و علم کا آدمی بھی بیع نہیں بنا سکتا عوام الناس تک ان سب معاملات میں فرق کرتے ہیں ان حقیقی اور واضح فروق کو لفظی ہیر پھیر سمجھنا بدیہیات کے انکار سے کچھ کم نہیں۔

آگے چل کر فاضل مؤلف نے آیت یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ (۴: ۲۹) کی تشریح کرتے ہوئے بعض غلط باتیں لکھ دی ہیں۔ ان کا یہ خیال صحیح نہیں کہ " یہاں اکل بالباطل کی ممانعت تجارت ہی کے تمام طریقوں سے متعلق ہے مطلب یہ کہ تجارت کے جن جن طریقوں میں اکل بالباطل ہو وہ سب حرام ہیں[۳]" اکل بالباطل کی ممانعت کو تجارت کے لئے مخصوص کر دینے کی کوئی دلیل نہیں دی جا سکتی۔ آیت کا سیاق و سباق صاف بتا رہا ہے کہ قرآن مجید اکل بالباطل کی تمام صورتوں سے روک رہا ہے۔ خواہ وہ تجارت میں پائی جائیں یا زندگی کے کسی اور شعبہ میں[۴]

---

[۱] و [۲] کمرشل انٹرسٹ ص ۸۰ [۳] کمرشل انٹرسٹ ص ۸۳

[۴] قال ابوبکر قد انتظم هذا العموم النهی عن اکل مال الغیر بالباطل واکل مال نفسه بالباطل وذلك لان قوله تعالیٰ "اموالکم" یقع علی مال الغیر ومال نفسه ... فکذلك قوله تعالیٰ "لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل" نهی لکل احد عن اکل مال نفسه ومال غیره بالباطل واکل مال نفسه انفاقه فی معاصی الله واکل مال الغیر بالباطل قد قیل وجهان احدهما

یہ عموم دوسرے کے مال اور اپنے مال دونوں کو باطل طور پر کھانے کی ممانعت کو شامل ہو۔ وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول " اموالکم " اپنے اور غیر دونوں کے مال کے لئے عام ہے ... چنانچہ اس طرح " لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل " میں ہر شخص کے لئے اپنے اور دوسرے دونوں کے مال کو باطل طریقے سے کھانے کی ممانعت پائی جاتی ہے۔ اپنا مال باطل طریقے پر کھانے کا مطلب ہے اسے اللہ کی نافرمانیوں میں خرچ کرنا اور دوسرے کے مال کو باطل طور پر کھانے کی دو صورتیں بعض لوگوں

اس پر بحث کرتے ہوئے فاضل مؤلف نے 'عن تراض' کے فقرے کو 'اکل بالباطل' سے متعلق سمجھ کر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - ما قال السدی
وھو ان یاکل بالربوا والقمار والبخس
والظلم وقال ابن عباس والحسن ان یاکلہ
بغیر عوض .... ونظیرہ ما اقتضتہ الآیۃ
من النھی عن اکل مال الغیر قولہ تعالیٰ
ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا
بھا الی الحکام" وقول .... النبی صلی اللہ
علیہ وسلم "لا یحل مال امری مسلم
الا بطیبۃ من نفسہ" وعلی ان النھی عن
اکل مال الغیر معقود بصفۃ وھو ان
یاکلہ بالباطل وقد تضمن ذلک کل ابدال
العقود الفاسدۃ کاثمان البیاعات الفاسدۃ
وکمن اشتری شیئاً من الماکول فوجدہ فاسداً
لا ینتفع بہ نحو البیض والجوز فیکون اکل
ثمنہ اکل مال بالباطل وکذلک ثمن کل
مالا قیمۃ لہ ولا ینتفع بہ کالقرد والخنزیر
والذباب والزنابیر وسائر مالا منفعۃ
فیہ فالانتفاع باثمان جمیع ذلک اکل
مال بالباطل وکذلک اجرۃ النائحۃ
والمغنیۃ وکذلک ثمن المیتۃ والخمر

نے بتائی ہیں ایک جو سدی نے بتائی کہ اسے ربوا، قمار
اور ظلم کے ذریعے کھائے، ابن عباس اور حسن کا قول
ہے کہ اسے بغیر عوض کے کھائے .... اکل مال غیر کی
ممانعت کا جو مقتضی اس آیت کا ہے اس کی نظیر
"ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا
بھا الی الحکام" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا ارشاد "لا یحل مال امری مسلم الا بطیبۃ
من نفسہ" (کسی مسلمان کا مال بغیر اس کی مرضی کے
درست و حلال نہیں) اور بوجہ اس کے کہ اکل مال
غیر کی ممانعت ایک صفت کے ساتھ ہے اور وہ یہ کہ
اکل بالباطل ہو۔ اس میں عقود فاسدہ کے سارے
عوض اور بدل شامل ہیں مثلاً بیوع فاسدہ کی قیمتیں
یا مثلاً کسی نے کوئی کھانے کی چیز خریدی اور خریدنے
کے بعد اسے معلوم ہوا کہ وہ اتنی خراب ہو چکی ہے کہ
اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں رہا مثلاً انڈے
یا جوز، تو ایسی چیز کی قیمت کا کھانا اکل مال بالباطل ہے
اور اسی طرح ہر اس چیز کی قیمت جس کی کوئی قدر
(VALUE) نہیں اور جو قابل انتفاع نہیں مثلاً
بندر، سور، بھڑیں اور تمام وہ اشیاء جن میں کوئی منفعت
نہیں، ان سب چیزوں کی قیمت اکل مال بالباطل ہے

اکل بالباطل کو 'عدم رضا' پر موقوف سمجھ لیا ہی، حالانکہ 'عن تراض' 'تجارۃ' سے متعلق ہی[1] اور باطل کے مفہوم میں ہر وہ طریقہ، ذریعہ اور معاملہ شامل ہی جو شریعت کے خلاف ہو یا جس کی شریعت نے اجازت نہ دی ہو۔[2]

---

[1] 'عن تراض' صفة لتجارة ای تجارة صادرة عن تراض. الکشاف ۱/۳۰۸.

"عن تراض" تجارت کی صفت ہی یعنی وہ تجارت جو تراضی طرفین سے ہوئی ہو۔

[2] هذه الآية [لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون - بقرہ] من قواعد المعاملات، واساس المعاوضات ينبني عليها، وهی اربعة: هذه الآية[1] وقوله تعالى[2]: واحل الله البيع

معاملات کی بنیاد اور معاوضات کی اساس جن پر ان کی بنا کی جاتی ہے چار ہیں: ۱- یہ آیت (یعنی ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بها الی الحکام لتاکلوا فریقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون - بقرہ) ۲- باری تعالیٰ کا قول "واحل الله البیع وحرم الربوا"

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

والخنزير وهذا يدل ان من باع فاسدا واخذ ثمنه انه منهي عن اكل ثمنه وعليه رده الى مشتريه وكذلك قال اصحابنا انه اذا تصرف فيه فربح فيه وقد كان عقد عليه بعينه وقبضه ان عليه ان يتصدق به لانه ربح حصل له من وجه محظور وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل" منتظم لهذه المعانی كلها ونظائرها من العقود المحرمة

الجصاص: احکام القرآن ۲/۲۰۹

اور اسی طرح نوحہ کرنے والی اور گانے والی کی اُجرت اور مردار، شراب اور سور کی قیمت۔ یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کی اور اس کی قیمت وصول کرلی تو اس قیمت کا کھانا اس شخص کے لئے ممنوع ہی اور اس قیمت کو مشتری کو لوٹا دینا اس کے ذمے ہے۔ چنانچہ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہی کہ اگر کسی نے بیع عینہ کا عقد کیا اس سے جو منافع ہوا اسے وصول کرلیا - تو اس منافع کا صدقہ کردینا اس کے ذمہ لازم ہی کیونکہ وہ منافع ناجائز طریق پر حاصل ہوا ہی۔ باری تعالیٰ کا قول 'لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل' نہ صرف ان سب چیزوں کو شامل ہی بلکہ ان سارے عقود محرمہ

آیت کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ مسلمانوں کو ایک دوسرے کا مال ان طریقوں سے حاصل کرنے سے روکا جا رہا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

وحرم الربا واحاديث الغرر
واعتبار المقاصد والمصالح ۔

ولا تاكلوا اموالكم المعنى لا يأكل بعضكم مال بعض، ولا تاكلوا معناه ولا تأخذوا ولا تتعاطوا بالباطل يعني بما لا يحل شرعا ولا يفيد مقصودا لان الشرع نهى عنه ومنع منه وحرم تعاطيه كالربوا والغرر ونحوهما ۔ والباطل ما لا فائدة فيه ففي المعقول هو عبارة عن المعدوم وفي الشرع عبارة عما لا يفيد مقصودا

ابن العربي: احكام القرآن ۱/۹۶

"الا ان تكون تجارة": التجارة في اللغة عبارة عن المعاوضة ومنه الاجر الذي يعطيه الباري عوضا عن الاعمال الصالحة التي هي بعض من مثله فكل معاوضة تجارة على اي وجه كان العوض الا ان قوله بالباطل اخرج منها كل عوض لا يجوز شرعا من ربوا او جهالة او تقدير عوض فاسد كالخمر والخنزير

ابن العربي: احكام القرآن

اور غرر کے بارے میں وارد شدہ احادیث ۔۔ اور مقاصد ومصالح کو معتبر سمجھا۔

"ولا تاکلوا اموالکم" کا مطلب ہے تم میں سے کوئی کسی کا مال نہ کھائے "ولا تاکلوا" کا مطلب ہے نہ لو نہ لین دین کرو اس وجہ سے بالباطل کا مطلب ہے جو شرعاً حلال ہو اور نہ وہ اس وجہ سے مقصود بن سکے کہ شریعت نے اسے ناجائز قرار دیا ہو، اس سے روکا اور اس کا لین دین حرام کیا مثلاً ربوا، غرر وغیرہ۔ باطل اسے کہتے ہیں جو بیکار ہو جس کا کوئی فائدہ نہ ہو چنانچہ معقولیات کی اصطلاح میں اس کا مفہوم "معدوم" ہوتا ہے اور شرعی اصطلاح میں وہ چیز جو مقصود بننے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو۔

"الا ان تکون تجارۃ" تجارت کے لغوی معنیٰ باہم عوض یا بدلے پر معاملہ کرنا ہیں۔ اسی میں وہ اجر بھی شامل ہے جو باری تعالیٰ ان اعمال صالحہ کے بدلے عطا فرماتا ہے جو اس اجر کے مانند ہیں۔ لہذا باہمی عوض کا ہر معاملہ تجارت ہے خواہ بدل یا عوض کی صورت کچھ بھی ہو مگر اتنی بات ضرور ہے کہ بالباطل کی قید سے اس میں سے ہر وہ عوض خارج ہو گیا جو شرعاً جائز نہیں، ربوا، جہالت یا عوض فاسد مثلاً شراب اور سور کی وجہ سے۔

جو شریعت کے خلاف ہیں اور ایک دوسرے کے اموال کا حصول تجارات کے ذریعے جو باہمی رضامندی سے ہو جائز قرار دیا جا رہا ہے (باقی)

بقیہ حاشیہ نمبر ۲۴۳

"ولا تاکلوا ... وتدلوا بها الی الحکام":
والمراد من الاکل ما یعم الاخذ والاستیلاء وعبر به لانه اهم الحوائج وبه یحصل اتلاف المال غالباً والمعنی لا یاکل بعضکم مال بعض ... والباء للسببیة والمراد من الباطل الحرام کالسرقة والغصب وکل ما لم یاذن باخذه الشرع. الآلوسی: روح المعانی ۶۲/۲

یا ایها الذین امنوا لا تاکلوا ... تراض منکم": والمراد من الاکل سائر التصرفات والمراد لا یاکل بعضکم اموال بعض والمراد بالباطل ما یخالف الشرع کالربوا والقمار والبخس والظلم قاله السدی

"الا ان تکون ... تراض منکم" استثناء منقطع ونقل ابو البقاء القول بالاتصال وضعفه وحاصل المعنی لا تقصدوا اکل الاموال بالباطل لکن اقصدوا کون الی وقوع تجارة عن تراض اولا تاکلوا ذلک کذلک فانه منهی عنه لکن وجود تجارة عن تراض غیر منهی عنه
الآلوسی: روح المعانی ۱۴/۵

"بالباطل" بالوجه الذی لم یبحه الله و لم یشرعه (بقرة) الکشاف ۱۶۶/۱

"تجارة عن تراض" (النساء) بالباطل بما لم تبحه الشریعة من نحو السرقة والخیانة والغصب والقمار وعقود الربوا

"ولا تاکلوا ... وتدلوا بها الی الحکام" اکل سے مراد صرف کھانا نہیں بلکہ یہ اخذ و استیلا سب کو عام ہے اسے اکل سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب سے ضروری حاجت ہے اور اکثر و بیشتر مال اسی کے ذریعے صرف ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہو کہ کوئی کسی کا مال نہ کھائے ... بالباطل میں باسببیت کے لئے ہے اور باطل سے مراد حرام ہے مثلاً سرقہ اور غصب اور ہر وہ چیز جس کے لینے کی اجازت شریعت نے نہیں دی

"یا ایها الذین آمنوا لا تاکلو تراض منکم" اکل سے مراد تمام تصرفات ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی کسی کا مال نہ کھائے باطل سے مراد خلاف شریعت ہے مثلاً ربوا، قمار، حق مار لینا اور ظلم۔ یہ سدی کا قول ہے۔

"الا ان تکون .... تراض منکم" استثناء منقطع ہے ابو البقاء نے استثناء متصل کا قول نقل کر کے اس کی تضعیف کی ہے۔
حاصل مطلب یہ ہے کہ باطل طریقے سے اموال کھانے کا قصد نہ کرو بلکہ تراضی طرفین سے ہونے والے باہمی معاوضہ کا قصد کرو یا باطل طریقے سے اموال نہ کھاؤ کیونکہ وہ ممنوع ہے لیکن تراضی طرفین سے جو تجارت پائی جائے وہ غیر ممنوع ہے۔

بالباطل: اس طریقے سے جسے اللہ نے حلال نہیں کیا اور جو غیر مشروع ہے۔

تجارۃ عن تراض (النساء) بالباطل یعنی اس طریقے سے جسے اللہ نے حلال نہیں کیا مثلاً سرقہ، خیانت، غصب قمار اور سودی لین دین۔

ہفت تماشاے مرزا قتیل

ڈاکٹر محمد عمر صاحب - استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی

(۲)

ہفتم رام اوتار - ولد راجہ جسرت - جس کا پایۂ تخت اودھ تھا - اڑیسہ سے سندھ تک کا علاقہ اس کے زیر نگیں تھا - اوڑیسہ ایک شہر کا نام ہے، جو ہندوستان کی سرحد پار دریائے شور کے قریب واقع ہے کہا جاتا ہے کہ راجہ جسرت (قوم کا) کھتری تھا - وہ اپنی تین بیبیوں پر بہت عنایت کرتا تھا ان میں سے ایک کا نام کوشلیہ تھا اور رام اسی کے بطن سے پیدا ہوئے تھے دوسری عورت کا نام کیکئی تھا، جس کا بیٹا بھرت تھا اور تیسری عورت کے بطن سے دو لڑکے جڑواں پیدا ہوئے تھے ان میں سے ایک کا نام سترگن اور دوسرے کا لچھمن تھا - ہندوؤں میں یہ بات مشہور ہے کہ لچھمن رام سے ایسی محبت کرتا تھا جو سوتیلے بھائیوں میں بہت کم پائی جاتی ہے - یہ بھی کہا جاتا ہے کہ رام اور پرسرام کی باہم ملاقات ہوئی تھی - یہ بات اس عقیدہ کو باطل کرتی ہے کہ پرسرام کی روح رام کے بدن میں حلول کر گئی تھی - چونکہ ملاقات کے وقت دونوں اوتاروں میں کشتی واقع ہوئی اور رام کی طاقت پرسرام پر غالب آگئی - پرسرام حیرت میں پڑ گیا - کیونکہ ہندوؤں کے مذہب میں انسانی طاقت اوتار کی طاقت پر غالب نہیں آسکتی - چونکہ اسے پہلے سے ہی اس بات کا علم تھا کہ اس کے بعد رام نامی خدا - اوتار ظاہر ہوگا - پرسرام نے عاجز ہو کر پوچھا کہ شاید رام نامی اوتار کا ظہور ہو چکا ہے اور ایسا گمان ہوتا ہے کہ تم ہی رام ہو - رام نے اس کا اقرار کیا پرسرام نے معذرت پیش کی اور ہنومان، جس کو ہندو خاصان درگاہ الٰہی میں سے سمجھتے ہیں، ایک بندر کا نام ہے جو رام کے ساتھ گھومتا تھا - القصہ رام ریاضت کرنے والا اور عفت شعار انسان تھا - صرف ایک عورت کے علاوہ جس کا نام سیتا تھا، اسے کسی دوسری عورت سے کوئی سروکار نہ تھا -

• آٹھواں اوتار کرشن تھا۔ اس کو کنہیا بھی کہتے ہیں۔ اس کے والد کا نام باسدیو اور ماں کا نام دیوکی تھا۔ باسدیو بھی کھتری تھا۔ چونکہ ابتدا میں (نند کی بیوی) جسودھا نے جو ایک اہیر عورت تھی اُسے دودھ پلایا تھا اور اسی قوم میں پرورش ہوئی تھی اور وہیں پلا بڑھا تھا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کرشن اہیر تھا لیکن یہ خیال غلط محض ہو جسودھا، کنہیا کی دایہ تھی اور نند اُس کے شوہر کا نام تھا۔ اور اہیر ہندوؤں کا ایک نیچ فرقہ ہے۔ اس فرقے کے لوگ گائیں اور بھیڑیں چراتے ہیں، ان کا دودھ دوہتے ہیں اور دودھ مکھن، دہی وغیرہ حلوائیوں کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں۔ اسی فرقے کی طرح ایک فرقہ مسلمانوں میں ہو جسے گھوسی کہتے ہیں۔ یہ لوگ مذکورہ بالا اشیاء کے علاوہ پنیر بھی بیچتے ہیں۔ اہیروں کے برخلاف جو پنیر کی تجارت نہیں کرتے۔ ابتدا میں کنہیا بہت حسین، خوش اندام اور گورے رنگ کا تھا۔ مگر آخر میں سانپ کے ڈس لینے کی وجہ سے سیاہ فام ہوگیا تھا لیکن اُس کی سیاہی بھی ایسی خوش ترکیب تھی کہ دلوں کو موہ لیتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اہیر قوم کی خوبصورت اور نوجوان عورتیں دہی اور مسکہ لے کر اس راستے پر جہاں کرشن مرلی بجاتا تھا آیا کرتی تھیں اور اُس کے ساتھ چُہلیں اور چھیڑ چھاڑ کرتی تھیں۔ بعض لوگ کشن کے بارے میں فسق کا خیال بھی کرتے ہیں مگر بعض لوگ اسے معصوم مانتے ہیں۔ فرقہ ثانی کا یہ عقیدہ ہو کہ وہ بذاتِ خود ان عورتوں کی طرف مائل اور راغب نہیں ہوتا تھا بلکہ یہ عورتیں اُس کے راستے پر خود بخود آجایا کرتی تھیں۔ یعنی بچپن میں جب وہ اپنی دایہ کے کہنے پر گائیں چرانے جایا کرتا تھا تو عورتیں خود اُس کے پیچھے پیچھے آتی تھیں۔ اس دایہ کے گھر میں اس کی پرورش فلاکت اور ناداری کی وجہ سے نہیں ہوئی تھی بلکہ اپنے ماموں (کنش) کے ڈر کی وجہ سے جو اُس عہد کا راجہ تھا اور نجومیوں کی زبانی اُس نے سُن رکھا تھا کہ اُس کا بھانجا اُس کے قتل کا باعث ہوگا۔ لہٰذا وہ برابر اس خیال میں رہتا تھا کہ جب اُس کی بہن کے اولاد ہو تو وہ اُسے قتل کر ڈالے۔ چونکہ کنہیا کی ماں کو بھی اس بات کی اطلاع مل چکی تھی۔ اُس نے اپنے بھائی کے خوف سے نومولود کشن کو خفیہ طریقے سے اس دایہ کے سپرد کر دیا تھا۔ تاکہ وہ اپنے گاؤں میں لے جاکر اس کی پرورش کرے۔ اور یہ ظاہر کرے کہ یہ لڑکا اسی کا ہو۔

اور مُرلی، بانس کا ایک ٹکڑا ہوتا ہو جس میں سوراخ کرکے اُسے بجاتے ہیں۔ اس کی آواز بہت

دلپذیر اور خوش آیند ہوتی ہے۔ کنہیا اس ساز کو خوب بجاتا تھا۔ کنہیا کے ماموں کا پایۂ تخت متھرا تھا۔ متھرا سے دو کوس کے فاصلے پر گوکل نامی ایک بڑا قصبہ ہے جسے بندرابن کہا جاتا ہے۔ یہ دونوں شہر یعنی بندرابن اور متھرا جمنا کے کنارے واقع ہیں اور یہ دونوں مقام کنہیا کے عشرت کدہ ہیں۔ بندرابن اور متھرا کے درمیانی میدان کو ہندو بن کہتے ہیں۔ ہندی میں بن کے معنی میدان اور صحرا کے ہیں لیکن یہ معنی محض لغوی ہیں۔ کیونکہ ہر میدان اور صحرا کو بن نہیں کہہ سکتے اور ہندوؤں کی اصطلاح میں بن خاص طور سے اسی مقام کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ کیونکہ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ میں "بن" جانے کا ارادہ رکھتا ہوں تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ متھرا اور بندرابن جاتا ہے۔ دوسرے جنگل تو وحشت ناک اور ڈراونے ہیں مگر یہ جنگل ہندوؤں کے مذہبی عقیدہ کے مطابق تازگی روح اور شگفتگی دل کا باعث ہے اور جس علاقے میں یہ جنگل واقع ہے اُسے برج کہتے ہیں۔ یہ سارا کا سارا علاقہ خاکِ عشق اور زمین محبت تصور کیا جاتا ہے۔ مذکورہ دو مقاموں کے علاوہ اور بھی دو جگہیں کنہیا کی عشرت گاہیں ہیں۔ گوردھن اور برسانہ۔ یہ دونوں مقام بھی بن کہلاتے ہیں۔ مگر یہ برج کی جان ہیں۔ برسانہ رادھا کا مسکن و مولد ہے، جو کنہیا کی محبوبہ اور معشوقہ تھی اور اس پر عاشق بھی تھی۔

اس طائفہ کی روایاتِ متواترہ کے مطابق کنہیا کے ایک ہزار چھ سو گوپیاں تھیں۔ اس کی ایک کرامت یہ تھی کہ اگر کوئی کنہیا کی صورت کا مشتاق ہوتا اور وہ اس کی کسی گوپی کے گھر جاتا تو کنہیا کو وہیں پاتا۔ اگر ہزار اشخاص جدا جدا ہزار گوپیوں کے گھروں میں جاتے تو وہ لوگ اس کو ہزار جگہ پاتے مختصر یہ ہے کہ اس اوتار کے زمانے میں رس بہت تھا۔ رس ہندی زبان میں مرد و زن کی ملاقات کی لذت کو کہتے ہیں۔ یہ تو اصطلاحی معنی ہیں۔ ورنہ رس کے لغوی معنی محض لذت کے ہیں۔ یہ کچھ مرد اور عورت ہی پر موقوف نہیں ہے اور برج کی ہندی زبان (جسے بھاکا بھی کہتے ہیں اس) کے اشعار رادھا اور کنہیا کے ذکر سے مملو ہیں اور ان اشعار میں عشق کا اظہار عورت کی طرف سے ہوتا ہے کیونکہ شعر تین حالتوں سے خالی نہیں ہوتا۔ یا تو اس میں عشق کا بیان ہوگا مرد کی جانب سے عورت کے لئے یہ عربی زبان کے لئے مخصوص ہے۔ یا اس کے برعکس ہوگا اور یہ ہندوستان والوں کا شیوہ ہے۔ یا مرد کی طرف سے اظہارِ عشق

مرد کے لئے ہوگا جو عجم کے باشندوں کا طریقہ ہے۔ چنانچہ فارسی اشعار میں یہی بات پائی جاتی ہے۔ ہندوستان میں اس طرح کے اشعار دو قسم کے پائے جاتے ہیں۔ اگر دو مصرعوں کے ہیں تو ان کو "دوہا" کہتے ہیں اور اگر چار مصرعوں کے ہیں تو اُن کو کبت کہا جاتا ہے اور اس زبان کے شاعر کو کب (کوی) کہتے ہیں۔ ان اشعار میں عمدہ مضامین، معانی نغز، عجیب و غریب استعارات و تشبیہات پائی جاتی ہیں۔ یہ ریختہ سے الگ ہے۔ کیونکہ شاہجہاں آباد کی زبان میں شاعری کو ریختہ کہتے ہیں۔ اس میں اکثر اشعار عربی و فارسی الفاظ پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ریختہ میں بھی معشوق مرد ہے عورت نہیں ہے اور یہ شاعری فارسی بحروں پر مبنی ہے۔ اسی مناسبت سے اسے ریختہ کہا جاتا ہے۔

گوکل جمنا کے اُس پار واقع ہے۔ چونکہ کنہیا نے گوکل میں پرورش پائی تھی، اس وجہ سے اس کا ذکر بھی بھاکا شاعری میں پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ برج کی زمین داخل نہیں ہے۔ ہندوستان کے بعض نادان لوگ اس خیال کے تحت کہ کنہیا بہت دنوں تک برج میں رہا تھا، یہ خیال رکھتے ہیں کہ گوکل بھی برج میں شامل ہے مگر اس فرقہ کے بعض محققین کا جنھوں نے اپنی تمام عمر کتب بینی میں صرف کی ہے یہ خیال ہے کہ دنیا میں کنہیا کے آنے کا مقصد دھرتی (زمین) کو آدمیوں کے بوجھ سے ہلکا کرنا تھا۔ کہتے ہیں کہ زمین نے بہت زیادہ بوجھل ہوجانے کی وجہ سے فریاد کی تھی۔ لہذا کنہیا وجود میں آئے اور پانڈ کے راجہ کی اولاد کو دھرتراشٹ کی اولاد سے لڑا کر دھرتی کو سبکدوش کر دیا۔ پانڈ ہندوستان میں کھتری قوم کا ایک راجہ تھا۔ اس کی عورت کا نام کنتی تھا۔ یہ کنتی کنہیا کی پھوپھی تھی۔ اس کے بطن سے چار لڑکے پیدا ہوئے اُن میں پہلے اور سب سے بڑے لڑکے کا نام کرن تھا۔ کہتے ہیں کہ وہ بہت شجاع اور سخی تھا۔ چنانچہ سخی راجاؤں کو ہندوستان میں آج تک "اپنے وقت کا کرن" کہتے ہیں۔ دوسرا جدھشٹر، تیسرا بھیم، اُس کو جسمانی طاقت اور قوت میں پہلوانوں کا سردار سمجھتے ہیں اور چوتھا ارجن، وہ بھی بہت دلاور تھا۔ اُس کی تیر اور کمان مشہور ہے۔ قدیم ہندی میں اُرجن کے تیر کو "اُرجن بان" کہتے ہیں۔ راجا پانڈ کی دوسری بیوی کے بطن سے دو لڑکے اور تھے۔ ایک کا نام نکل اور دوسرے کا سہدیو تھا۔ کنہیا کی سوتیلی بہن ارجن کی بیوی تھی جس کا نام دروپدی تھا۔ آج کے برخلاف اس زمانہ میں ماموں کی لڑکی سے شادی کرنا ہندوؤں میں

معیوب نہ سمجھا جاتا تھا۔ اب تو ماموں، چچا، خالہ اور پھوپھی کی لڑکیوں بلکہ ایک ہی نسبی سلسلہ کی لڑکی سے شادی کرنا بہن کی طرح حرام سمجھتے ہیں۔

اور درو پدی جو کنہیا کی بہن اور ارجن کی بیوی تھی اُسے ضرورت کے وقت ارجن کے تمام بھائی خواہ سگے ہوں یا سوتیلے (سوائے کرن کے جو اُن سے علیحدہ زندگی بسر کرتا تھا) اپنے استعمال میں لاتے تھے اور اُن کے مذہب میں یہ عمل بُرا نہیں تھا۔ اور اُن کے مذہب میں پردہ کا رواج بھی نہیں ہے بلکہ ان ہی پر کیا موقوف ہے اسلام کے علاوہ کسی مذہب میں بھی عورت مرد سے منھ نہیں چھپاتی۔ لیکن چونکہ شریف مسلمانوں میں عورت کا بے پردہ ہونا بہت معیوب سمجھا جاتا ہے۔ لہذا اسلامی ملکوں میں دوسرے مذاہب کے شرفاء بھی اپنی عورتوں کو پردہ میں بٹھانے لگے۔ پردے کے علاوہ غیرت و حمیّت بھی اہلِ اسلام پر ختم ہے۔

ہندوؤں کے مذہب میں رقص اور سرود کو عبادت میں شمار کرتے ہیں اور بڑے بڑے ذی عزت راجاؤں کی لڑکیاں بھی ہمیشہ رقص کی تعلیم حاصل کرتی تھیں اور اُن کے لڑکے ساز بجاتے تھے، مردوں کا رقص کرنا بھی معیوب نہیں تھا۔ یہی حالت ہندو فرقہ کے علاوہ دوسرے فرقوں کی تھی۔ لیکن ہندو فنِ موسیقی اور رقص میں مہارت رکھتے ہیں۔ دوسرے فرقے کے لوگ اس فن میں ناقص اور اناڑی ہیں یعنی دوسرے لوگ بھی اگرچہ گانا بجانا تقلیداً سیکھتے ہیں تاکہ امراء کی محفلوں میں اپنی عورتوں اور لڑکیوں کو نچوائیں اور خود بھی ناچیں۔

الغرض راجا پانڈ کے مذکورہ لڑکوں اور اُس کے چھوٹے بھائی کے درمیان جو بصارت سے محروم تھا، اختلاف پیدا ہوا تو کنہیا نے راجا یدھشٹر اور اُس کے بھائیوں کو (راجا کے سوا) جنگ پر آمادہ کر دیا (وہ خود اس جنگ میں شامل نہیں ہوا) اس جنگِ عظیم کو ہندی میں مہابھارت کہتے ہیں۔

مغل فرمانروا اکبرِ اعظم کے وزیر ابوالفضل اور اس کے بڑے بھائی فیضی فیاضی نے، نیز دوسرے انشا پردازوں اور سوانح نگاروں نے اس فرقے کے رہنماؤں کی زندگی بہت عمدہ پیرائے میں فارسی زبان میں لکھی ہے۔ چونکہ شیخ فیضی کے غلو کے باعث شیخ عبدالقادر بدایونی اُس سے عداوت رکھتا تھا۔ اُس نے ہندی کی کتابوں کے ترجمے کو، جو بادشاہ کے حکم سے ہوا تھا اُس کے کافر ہونے کی دلیل قوی قرار دے کر

اس پر کئی بہتان لگائے ہیں۔ اور تاریخ بدایونی میں جو اُس کا سرمایۂ حیات ہے فیضی کو ذلیل و رسوا کیا ہے۔ اب میں اپنے اصلی مقصد کی طرف رجوع ہوتا ہوں۔

دہرراشٹ، راجہ پانڈ کا برادر اعیانی ہے۔ اس کے دو نامور فرزند تھے۔ ایک جرجودھن جو لشکر کا سردار تھا۔ دوسرا دساسن۔ پانڈ کا بڑا لڑکا کرن بھی جسے سورج کا بیٹا کہتے ہیں، اپنے چچا زاد بھائیوں کے ساتھ شریک ہوگیا۔ سورج کی اولاد میں مشہور ہونے کا سبب یہ ہے کہ راجا پانڈ آخر میں توت باہ سے محروم ہوگیا تھا، تو اس کی بیوی کنتی، اپنے شوہر کے حکم سے دیوتاؤں کے پاس چلی گئی تھی۔ دیوتاؤں کا مفہوم درگاہ الٰہی اور صاحب کرامت کو کہتے ہیں۔ اور ہندوؤں کے نزدیک فضیلت صرف انسان تک ہی محدود نہیں بلکہ حیوانات نباتات، جمادات اور ستاروں میں بھی یہ صفت ہوسکتی ہے۔ اس تعریف کے بعد یہ سمجھ لینا چاہیے کہ جب سورج نے کنتی سے ہم بستری کی تو اس سے جو اولاد ہوئی اس کا نام کرن رکھا گیا۔ ارجن کا باپ بھی ایک باعظمت دیوتا تھا۔ پانی، ہوا، آسمان، دیو اور پریاں اس کے فرمانبردار ہیں۔ وہ ہمیشہ آسمان میں رہتا ہے جس مجلس میں اس کے سامنے پریاں رقص کرتی ہیں اُسے ہندی میں "اندر کا اکھاڑا" کہتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ جب ارجن دشمن کے لشکر پر تیر پھینکتا تھا تو کمان سے تیر کے نکلتے ہی مخالف فوج کی آنکھوں کے آگے اندھیرا چھا جاتا تھا۔ اور موسلا دھار بارش بڑے بڑے اولوں کے ساتھ پڑنے لگتی تھی۔ جدھشٹر کے باپ کا نام دھرم تھا دھرم کا لغوی مفہوم اعتقاد راسخ "پاس سخن" اور "خیر" ہے۔ ہندوؤں کے نزدیک ہر چیز واصل بحق اور صاحب کرامت ہائے بزرگ ہے، چاہے وہ کنکر پتھر ہی کیوں نہ ہو یا واہمہ کی اختراع ہو۔ قصہ مختصر یہ کہ دونوں لشکر اٹھائیس چھاؤنی پر مشتمل تھے۔ جرجودھن کے لشکر کی دس چھاؤنی اور اٹھارہ چھاؤنی جدھشٹر اور ارجن کے لشکر کی تھیں۔ لیکن راجا جدھشٹر بذات خود جنگ کرنے کے لئے نہیں گیا۔ اُس نے ارجن کو لشکر کا سپہ سالار اور صلح و جنگ کا مختار بنا دیا تھا۔ ایک چھوٹی (چھاؤنی) چھیانوے (۹۶) کروڑ آدمیوں کی ہوتی ہے اور ہندوؤں کے حساب سے کروڑ سولاکھ کے برابر ہے۔ اور لاکھ سو ہزار کے غرض دونوں لشکر باہم جنگ کرکے ختم ہوگئے۔ اس معرکہ میں کنہیا ارجن کا رتھ بان[1] تھا۔ رتھ ہندوستان

---

[1] مرزا قتیل نے رتھ کے ڈھانچے اور اس کے بنانے کے طریقے کا بڑا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ اس کا خلاصہ (باقی صفحہ آئندہ پر)

کے قدیم راجاؤں کی سواری ہی زیادہ تر سرواد رتھ پر سوار ہو کر جنگ کرتے ہیں اور فارسی زبان میں بان محافظ کو کہتے ہیں، جیسے باغبان، دربان، پاسبان وغیرہ ہیں ... اس زمانے میں تجارت پیشہ ہندو یا مہاجن اور صراف وغیرہ اپنی سواری کے لئے رتھ رنہ چوپالہ رکھتے ہیں۔ ہندوستان کے امرار نے اتنے بڑے بڑے رتھ بنائے ہیں کہ اُن میں بیلوں کے بجائے ہاتھیوں سے کام لیتے ہیں۔ اور جے نگر کا راجہ ہر قسم کے چار پایوں کو رتھ میں جوتتا ہے۔ حتی کہ بھیڑ اور بکری کو بھی نہیں چھوڑتا تھا۔ کہتے ہیں کہ اُس نے ایک بڑی رتھ بنوائی تھی جسے ۴۰ گھوڑے کھینچتے تھے اور رتھ کے اندرونی حصے کو اُس نے اپنے اور خادموں وغیرہ کے لئے الگ الگ تقسیم کر دیا تھا۔ بالکل اسی طرح جیسے دالان میں دیواریں وغیرہ بنا لیتے ہیں۔ اُس نے رتھ میں بھی دیواریں لکڑی اور رسّی کی مدد سے بنائی تھیں۔ اُن پر پردے چڑھا دیئے تھے۔

غرض یہ کہ کنہیا جو ارجن کا رتھ بان تھا وہ اس طرح نہیں تھا جیسے دوسرے رتھ بان اپنے آقاؤں کے ملازم ہوتے ہیں بلکہ وہ اُس کا پیرو مرشد تھا۔ اور کنہیا کے قدموں کی خاک کو ارجن اور اُس کے بھائی آنکھوں سے لگاتے تھے۔ لیکن چونکہ ارجن کا بڑا بھائی کرن فریق مخالف یعنی جرجودھن سے ملا ہوا تھا۔ اور کوئی شخص اُس کے تیر کی تاب نہیں لا سکتا تھا۔ اس لئے طرف ثانی کے تیر سے ارجن کی حفاظت کے لئے کرشن کنہیا رتھ بان کی جگہ بیٹھ گئے تھے۔ چنانچہ جب کرن تیر پھینکتا تھا تو ارجن کا رتھ چار قدم پیچھے ہٹ جاتا تھا اور جس وقت ارجن تیر چلاتا تھا کرن کا رتھ بہتر (۷۲) قدم پیچھے ہٹ جاتا تھا۔ ہندوؤں کے عقیدے کے مطابق اس رتھ پر کنہیا کے بیٹھنے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: یہاں درج کیا جاتا ہے۔ پتلی لکڑیوں کو اچھی طرح سے تراش کر ایک برجی بنائی جاتی تھی پھر اس پر چمڑا یا موٹا کپڑا منڈھ دیا جاتا تھا۔ اور نیچے جو سواریوں کے بیٹھنے کی جگہ ہوتی تھی اسے ریشم کی رنگین ڈوریوں سے یا بید سے بُن دیتے تھے۔ اس برجی کے تین طرف چھوٹے چھوٹے دروازے چھوڑ دیتے تھے یعنی دائیں بائیں اور سامنے لیکن پچھلا حصہ کہ جہاں رتھ پر بیٹھنے والے کے لئے تکیہ لگی ہوتی تھی رسی یا پردے سے ڈھک دیتے تھے۔ کیونکہ گرنے کا ڈر رہتا تھا۔ بیلوں کی جوڑی رتھ کو کھینچنے کے استعمال ہوتی تھی (برائے تفصیل ملاحظہ ہو ص ۲۱)

کی برکت سے اتنا فرق رہ گیا تھا: نہ کرن تو ارجن کو ایک ہی تیر میں مار ڈالتا۔ اور کرن کی تیراندازی کا یہ کمال ہے
کہ وہ کرشن کے ہوتے ہوئے بھی باوجود خدا کا اوتار اور خدائی صفات والا تھا کرن کا تیر اپنا اثر دکھا جاتا تھا۔

یہ داستان تو ختم ہوئی اب یہ سنئے کہ جب کنہیا کا انتقال ہوا تو جگناتھ پیدا ہوا جو اس زمانہ کے تمام اوتاروں
کا پیشوا اور مالک تھا اور اس کی زیارتگاہ اڑیسہ میں سمندر کے کنارے پر واقع ہے اگرچہ اس مندر میں اکثریت
ہندو خدمتگاروں کی ہے لیکن تمام دروازوں کی کنجیاں مغلوں کے قبضہ میں رہتی ہیں اور قصہ تواتر کے ساتھ سنا
گیا ہے کہ کسی زمانہ میں صالح بیگ نامی ایک مغل ایران یا توران کی ولایت سے اڑیسہ میں وارد ہوا۔ چونکہ وہ
نہایت مفلس اور مفلوک الحال تھا، رات کو بھوکا سویا۔ صبح کو سیر کرتا ہوا اس مندر کے قریب جا پہونچا اور
لوگوں سے پوچھا یہ کیا ہے؟ کسی ہندو نے بتایا کہ خدا کا گھر ہے۔ اس نے جگناتھ کے فضائل بیان کئے
مغل تنگدستی اور بھوک سے بے حال ہو رہا تھا۔ اس مندر میں داخل ہونا چاہا ہندوؤں نے نہ جانے دیا۔
مغل نے کہا کہ اس آستانے کو میں اس وقت تک نہیں چھوڑوں گا جب تک مجھے ایک گھوڑا اور دس ہزار
روپیہ نہیں ملیگا۔ غرض تین دن رات وہ وہیں پڑا رہا۔ ہندوؤں نے ہر چند اسے کھانا پانی دینا چاہا اس
نے قبول نہیں کیا۔ چوتھے دن جگناتھ خود نمودار ہوئے اور اس کا ہاتھ پکڑ کر مندر میں لے گئے وہاں اسے کھانا
کھلایا۔ اس کی مراد کے مطابق گھوڑا اور نقدی بھی دی۔ مغل نے ان دونوں چیزوں کو ٹھکرا دیا اور کہا کہ میں
اس آستانہ پر کمال حاصل کرنے کے مقصد سے بیٹھا تھا وہ مجھے مل گیا، تو اب کہاں جاؤں۔ جگناتھ نے جب
اسے اپنی محبت میں ثابت قدم دیکھا تو اسے مندر کا متولی بنا دیا، اور اپنے دوسرے پجاری اس کے
تابع فرمان کر دیئے۔ چنانچہ اب اس مندر میں جو کچھ بھی نقدی اور تحائف بطور نذر آتے تھے ان کا مالک
صالح بیگ تھا۔ وہ جسے جو کچھ چاہتا دیتا اور اس مندر میں لوگوں کا رہنا یا نہ رہنا بھی اس کی مرضی پر منحصر
تھا اور اگر وہ دس آدمیوں کو بھی مندر سے باہر نکال دیتا تو کسی کو اس کے خلاف دم مارنے کی ہمت
نہیں ہو سکتی تھی اور دس نئے آدمیوں کو مندر میں جگہ دیدیتا تو کوئی شخص چون وچرا نہیں کر سکتا تھا اور ایک
روایت کے مطابق ہندو اس کا جھوٹا کھانا کھا لیتے تھے لیکن اس کے بعد اسے ظاہر یا باطن میں اسلام سے کوئی تعلق
نہیں رہا تھا۔ اب بھی وہ جگہ صالح بیگ کی اولاد کے قبضہ میں ہے اور وہ دن رات جگناتھ کی پرستش میں ......
مشغول ہیں۔ ان کی صورتیں بھی کافروں کے مثل ہیں۔ صالح بیگ کے علاوہ اور بھی کچھ لوگ اسی طرح کے ہوگئے ہیں۔
(باقی)

ادبیات

غزل

جناب سعادت نظیر

یہ پتیاں، یہ پھول، یہ نقش و نگار کیا
تیرے بغیر زینتِ فصلِ بہار کیا

باقی رہا نظامِ کہن کا کیا وقار
کھنچی ہے اب نگاہِ حقیقت شعار کیا

اُن کے ستم کے تازہ نمونے کہاں نہیں
کرتے ہیں کشتگانِ جفا کا شمار کیا

اتنا قریب حسنِ تصور نے کر دیا
کیا کہئے! وصلِ یار ہو کیا؟ ہجرِ یار کیا

دل کو حریفِ دردِ محبت بنا دیا
ہے حسن کوئی "جبرِ نما اختیار" کیا

آئینۂ جمال ہے جس شے کو دیکھئے
دنیا ہے اک مرقعِ نقش و نگار کیا

کہتا ہے یہ شعور، اگر آدمی نہیں
فطرت کے موقلم کا ہے پھر شاہکار کیا

جس کی نظر نے ذوقِ زمانہ بدل دیا
اُس کے لئے ہے یہ ستمِ روزگار کیا

بے چین دل ہے ایک تبسم کے واسطے
اتنا بھی مستحق نہیں اک بے قرار کیا

انسان کے حدودِ اثر میں ہے کائنات
تقدیر کیسی؟ گردشِ لیل و نہار کیا

اتنی تو بات مجھ کو بتا! اے دلِ غیور!
تجھ کو نیازِ عشق بھی ہے ناگوار کیا

جو مبتلائے راحت و آرام ہے نظیر
جانے وہ لذتِ خلشِ انتظار کیا

غزل

جناب جوہر نظامی

وہ آئے اُن کی راہ مگر دیکھتے رہے
محوِ خیال جانبِ در دیکھتے رہے

اب تک یہ رازِ حسن نہ معلوم ہو سکا
کیا دیکھتے رہے وہ جدھر دیکھتے رہے

اپنی نظر کے سامنے جلتا رہا چمن
جلتے ہوئے ہم آنکھوں سے گھر دیکھتے رہے

کیا دیکھتے ان آنکھوں سے ہم جلوہ ہائے دوست
تھے محوِ حسن عکسِ نظر دیکھتے رہے

اس عرصۂ جہاں میں سکوں ہو کسے نصیب
ہر ہر نفس کو گرمِ سفر دیکھتے رہے

جس پہ مدارِ حسنِ تصور تھا ہم نشیں
ہم مدتوں وہ خوابِ نظر دیکھتے رہے

تبصرے

حدیث لٹریچر: (انگریزی) از ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی پروفیسر کلکتہ یونیورسٹی، تقطیع کلاں ضخامت دو سو پچاس صفحات، ٹائپ جلی اور روشن، قیمت مجلد پندرہ روپیے۔ پتہ: رجسٹرار کلکتہ یونیورسٹی، کلکتہ۔

حدیث پر تاریخی، فنی اور دوسری حیثیتوں سے بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مشرقی زبانوں کے علاوہ مغربی زبانوں میں بھی مستشرقین گذشتہ دو سو برس سے اس پر لکھ رہے ہیں اس بنا پر ان زبانوں میں بھی اس موضوع پر ضخیم لٹریچر فراہم ہو چکا ہے لیکن مستشرقین جو ہمیشہ بال کی کھال نکالتے ہیں ان کی کتابوں کو پڑھنے کے بعد مجموعی طور پر یہ اثر ہوتا ہے کہ احادیث کا پورا ذخیرہ اگر موضوع اور جعلی نہیں تو کم از کم مشتبہ اور مشکوک ضرور ہے اور صحیح، غیر صحیح احادیث باہم اس طرح خلط ملط ہیں کہ ان میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ان کے بالمقابل ہمارے علماء نے جو کچھ لکھا ہے وہ اوّل تو مشرقی زبانوں میں ہے اور پھر وہ عموماً مغربی طرز تحقیق و تنقید سے آشنا بھی نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انگریزی تعلیم یافتہ حضرات مستشرقین کی کتابیں پڑھتے ہیں اور حدیث سے متعلق اُن کے خیالات و افکار سے متاثر ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد زبیر صاحب صدیقی جو اپنے علم و فضل اور تحقیقی کارناموں کی وجہ سے مغربی دنیا کے محققین میں بھی ایک نمایاں مقام رکھتے ہیں ایک طرف علوم دینیہ و اسلامیہ میں براہِ راست درک و بصیرت کے مالک ہیں اور دوسری جانب مستشرقین کے تمام کارنامے بھی آپ کی نگاہ میں ہیں اس لئے انگریزی زبان میں اس موضوع پر داد تحقیق دینے کا اہل موصوف سے بڑھ کر اور کون ہو سکتا تھا۔ یہ کتاب ظاہر میں بقامت کہتر سہی لیکن اس کے بقیمت بہتر ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا۔ اس میں حدیث کی اہمیت، عہد نبوی میں اس کی کتابت، پھر عہد بعہد اس کی حفاظت اور تدوین فنِ حدیث کی ابتداء، اس کا ارتقاء، مشاہیر محدثین کے حالات، اُن کے علمی اور فنی کارنامے، علم اسماء الرجال، اصول جرح و تعدیل، معیار نقد و صحت، فن کی امہات کتب، یہ سب مباحث جو کتاب کے آٹھ ابواب میں پھیلے

ہوئے ہیں ماقل ودل عبارت میں اُس خوبی کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں کہ حدیث کے متعلق انگریزی زبان میں نہایت ٹھوس، مفید و مستند اور معلومات افزا مواد بھی جمع ہو گیا ہے اور ساتھ ہی مستشرقین کے اعتراضات اور ان کی نکتہ چینی کے جوابات بھی پیدا ہوتے چلے گئے ہیں۔ ماخذ کی فہرست پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ عربی میں حدیث سے متعلق کوئی مطبوعہ اور غیر مطبوعہ کتاب اور مستشرقین کی کوئی تصنیف غالباً ایسی نہیں ہے جو فاضل مصنف کی نظر سے بچ رہی ہو۔ یوں تو پوری کتاب ہی علم و تحقیق کا شاہکار ہے تاہم اس کا باب ششم خاص طور پر بڑا دلچسپ اور بعض نئی اور اہم معلومات پر مشتمل ہے۔ اس میں وضع حدیث کی ابتدا، طریق اسناد کی ابتدا اور اس کی تاریخ۔ فن کے ارتقا میں خواتین کا حصہ۔ عہد بعد ان کے کارنامے، محدثین کی فتنۂ وضع حدیث کے انسداد کے لئے حیرت انگیز کوششیں۔ ان سب چیزوں پر بڑی فاضلانہ اور سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے۔ شروع میں ماخذ کی فہرست ہے اور ایک سو آٹھ کتابوں پر مشتمل ہے اور اس کے بعد مقدمہ ہے جس میں حدیث کی اہمیت و ضرورت اُس کی تشریحی حیثیت پر گفتگو کی گئی ہے اور گذشتہ دو سو برس میں مستشرقین نے اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اُس کا جائزہ لیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں کتاب میں چند نادر مخطوطات اور اسانیدِ درس و روایت حدیث کے فوٹو بھی ہیں جو دنیا کی مختلف لائبریریوں سے بڑی محنت اور صرف زرکثیر کے بعد حاصل کئے گئے ہیں۔ غرضکہ علمی اور دینی دونوں حیثیتوں سے یہ کتاب فاضل مصنف کا بڑا اہم کارنامہ ہے۔ اُمید ہے کہ اہل علم وارباب ذوق اس کا مطالعہ کر کے شاد کام ہونگے

تیرھویں صدی کے ہندوستان میں مذہب اور سیاست کے چند پہلو (انگریزی) از جناب خلیق احمد صاحب نظامی ریڈر شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ۔ تقطیع کلاں، ضخامت ۴۵۰ صفحات۔ ٹائپ روشن قیمت مجلّد درج نہیں۔ شائع کردہ شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ۔

گذشتہ چند برسوں میں ہندوستان کی تاریخ قرونِ وسطیٰ پر بڑی اچھی کتابیں شائع ہوئی ہیں لیکن جہاں تک مواد کی بہتات اس کی فراہمی اور تاریخ کے معروضی (Objective) مطالعہ کا تعلق ہے یہ کتاب ان سب پر سبقت لے گئی ہے۔ کتاب دو حصّوں پر منقسم ہے۔ پہلا حصّہ جو پچاس صفحوں پر مشتمل ہے اس میں تاریخ کے عہد زیر بحث کے پس منظر کے طور پر اسلام کے ظہور، اس کے عالمگیر انقلابی اثرات۔ اسلام کا

قانونی، سیاسی، دینی اور روحانی نظام اور اُن کے ادارے ان سب پر مختصر مگر جامع گفتگو کی گئی ہے۔ اس کے بعد دوسرا حصہ شروع ہوتا ہے جو دس ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ ہندوستان میں ترکوں کی آمد کے وقت یہاں کے حالات کیا تھے؟ اور سیاسی، سماجی اور قانونی نظام کا خاکہ کیا تھا۔ دوسرے باب میں غوری حملہ سے قبل یہاں مسلمانوں کی آبادیاں، شمالی ہند میں غوری حملہ اس کی کامیابی کے وجوہ واسباب، راجپوتوں کا طریقِ جنگ۔ غوری حملوں کی خصوصیات۔ شمالی ہند میں غوری قبضہ کی اہمیت وغیرہ پر بحث ہے۔ تیسرے اور چوتھے باب میں علی الترتیب سلاطین کے مذہبی اور سیاسی تصوّرات اور حکمراں طبقہ کی تشکیل و ترتیب۔ اُن کے فرائض و واجبات۔ اُن کے وظائف اور ذرائع آمدنی اور سماج پر اس طبقہ کے اثرات وغیرہ کا بیان ہے۔ ان کے علاوہ باقی ابواب میں طبقۂ علماء، اُن کے کارنامے۔ حکومت سے اُن کا تعلق، اسلامی تصوف اور اس کے مختلف سلسلے اور ادارے اُن کا نظام۔ سماج اور سیاست پر اُن کے اثرات۔ نامور مشائخ و بزرگانِ طریقت کے حالات و سوانح، اس عہد کا مذہبی لٹریچر، مذہبی تصوّرات اور عقائد و افکار کے خاص خاص پہلو۔ علماء کے فرقے اور ان کے مراکز، سلطنت میں ہندوؤں کا مرتبہ و مقام، جزیہ اور اس کی قانونی و شرعی حیثیت۔ ہندوؤں سے مسلمانوں کے تعلقات، حکومت میں اُن کے عہدے اور منصب۔ دیہاتی آبادی، بیرونی ممالک اور ان کی حکومتوں سے تعلقات۔ تجارتی اور ثقافتی روابط۔ ان سب مباحث پر کھل کر داد تحقیق دی گئی ہے۔ ان مباحث کے علاوہ کتاب میں تین ضمیمے جو اس عہد سے متعلق بعض بڑی اہم سیاسی اور تاریخی دستاویزات پر مشتمل ہیں اور بعض فوٹو بھی ہیں جن میں سب سے اہم مولانا رضی الدین حسن صاغانی کی خود نوشتہ تحریر کا عکس ہے پوری کتاب کس محنت، تحقیق اور کاوش سے لکھی گئی ہے؟ اس کا اندازہ مآخذ کی اس طویل فہرست سے ہوتا ہے جو بائیس صفحات میں پھیلی ہوئی ہے اور جس میں مشرق و مغرب کی زبانوں میں غالباً کوئی مطبوعہ یا غیر مطبوعہ کتاب ایسی نہیں ہے جو فاضل مصنف کی نگاہ سے بچ رہی ہو۔ شروع میں پروفیسر محمد حبیب کے قلم سے ایک فاضلانہ مقدمہ ہے۔ اور اس کا پیش لفظ آکسفورڈ یونیورسٹی کے ڈاکٹر سی۔ کولن۔ ڈیوس نے لکھا ہے۔ موصوف نے کتاب کی اہمیت اور مصنف کے تاریخی نقطۂ نظر کا جائزہ لیتے ہوئے بالکل بجا

فرمایا ہے کہ "یہ کتاب اسلامیات کے ہر فاضل اور ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کے ہر طالب علم کے مطالعہ میں آمنی چاہیئے"۔

زجاجۃ المصابیح جلد پنجم۔ از مولانا ابو الحسنات سید عبد اللہ الحیدرآبادی الحنفی۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ۷۰۴ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت چھ روپیہ۔ پتہ: محلہ حسینی علم۔ جی۔ پی پوسٹ آفس نمبر ۲، حیدرآباد دکن۔

مولانا نے مشکوٰۃ المصابیح کے طرز پر حنفی فقہ کے نقطۂ نظر سے احادیث کی جمع و ترتیب کا جو عظیم الشان کام چند برس پہلے شروع کیا تھا اور جس کا تذکرہ ان صفحات میں کئی مرتبہ آچکا ہے خدا کا شکر ہے کہ وہ اختتام کو پہونچا۔ چنانچہ زیر تبصرہ کتاب اس سلسلہ کی پانچویں اور آخری جلد ہے۔ اس میں متعدد ابواب و فصول کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ مقدسہ اور شمائل، صحابہ کرام اور ازواج مطہرات و اہلِ بیت کے فضائل و مناقب سے متعلق احادیث یکجا کی گئی ہیں۔ ترتیب اور نظم وہی ہے۔ یعنی ہر حدیث کا حکم اس کے راوی کا نام۔ باب کی مناسبت سے قرآن مجید کی آیات اور حواشی میں حل الفاظ۔ تشریح و توضیح مطالب یا کوئی فنی بحث۔ یہ پانچوں جلدیں حدیث کے اساتذہ اور طلباء کے لئے جو حنفی المسلک بھی ہوں نعمتِ غیر مترقبہ ہیں۔ انھیں اس سے فائدہ اٹھانا چاہیئے۔

نور المصابیح جلد اوّل حصۂ دوم۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ۴۱۴ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت درج نہیں۔ پتہ: مکتبۂ نقشبندیہ ۱۶-۵/۴۲۲ حسینی علم بارہ گلی حیدرآباد دکن - ۲

زجاجۃ المصابیح کس پایہ کی کتاب ہے؟ ان صفحات میں اس کا ذکر آہی چکا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب وسی کا نہایت شگفتہ سلیس اور عام فہم اردو ترجمہ ہے۔ درمیان میں جا بجا توضیح مطالب کے لئے نوٹ بھی ہیں۔ یہ حصہ صرف کتاب الصلوٰۃ پر مشتمل ہے مگر اس کی جامعیت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس میں ۶۶۵ احادیث ہیں جو مختلف ابواب و فصول کے زیر عنوان پھیلی ہوئی ہیں۔ اس طرح اب یہ مجموعہ اس لائق ہو گیا کہ اردو خواں اربابِ ذوق بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

ابن ماجہ اور علم حدیث۔ از مولانا محمد عبد الرشید نعمانی۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ۲۰۰ صفحات

کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد آٹھ روپیہ۔ پتہ:۔ نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ۔ کراچی۔

یوں کہنے کو یہ کتاب امام ابن ماجہ اور ان کی سنن پر ہے لیکن درحقیقت حدیث سے متعلق بحث و گفتگو کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جس پر دادِ تحقیق نہ دی گئی ہو۔ شروع اور آخر میں موضوع کتاب پر گفتگو ضرور ہے مگر قدم قدم پر بات سے بات نکلتی آئی ہے اور لائق مصنف اُس پر اصل متن میں اور حواشی میں معلومات کا انبار لگاتے چلے گئے ہیں۔ چنانچہ حدیث کی اہمیت۔ اس کی تشریعی حیثیت عہدِ نبوت میں اس سے اعتنا اور کتابت۔ عہدِ صحابہ میں اُس کا اہتمام۔ پھر تیسری صدی ہجری کے ختم تک عہد بعہد اس کی ترتیب و تدوین۔ جمہور امت کا احادیث کے ساتھ شغف، طلبِ حدیث میں رحلت، درسِ حدیث کے مراکز، ان کی تاریخ۔ محدثین کے حالات و سوانح ان کے عظیم الشان کارنامے اور ان کے خصوصیات اور ان کا تقابلی مطالعہ۔ ان میں کوئی بحث ایسا نہیں ہے جس پر مفصل، جامع اور محققانہ کلام نہ کیا گیا ہو اس بنا پر اگرچہ کتاب کا نام اور اس کے موضوع کے اعتبار سے یہ کتاب مربوط، منظم اور مرتب نہیں ہے پھر مصنف کی رائے سے حنفیت میں اُن کے شدتِ غلو کے باعث ہر جگہ اتفاق کرنا بھی ضروری نہیں ہے۔ تاہم حدیث کے طلبا اور اساتذہ کے لئے یہ کتاب معلومات کا بڑا قابلِ قدر مجموعہ ہے۔ شروع میں مجمل اور مفصل فہرست مضامین کے علاوہ آخر میں نہایت مفصل اعلام و کتب کی دو فہرستیں بھی ہیں جو بجائے خود افادیت کی حامل ہیں۔

خدائی وعدہ ترجمہ معراج محمد صاحب بالاق۔ تقطیع خورد ضخامت ۹۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد تین روپیہ آٹھ آنے پتہ:۔ نور محمد کارخانہ تجارت کتب۔ آرام باغ کراچی۔

مصر کے مشہور فاضل اور ادیب ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے چند سال ہوئے ایک کتاب الوعد الحق کے نام سے لکھ کر شائع کی تھی۔ اس میں کہانی اور افسانہ کے پیرایہ میں یہ دکھایا تھا کہ ابتدائے اسلام میں حضرت عمار بن یاسر، اُن کے والد اور والدہ۔ حضرت بلال۔ حضرت خباب بن ارت وغیرہم جیسے غلاموں نے دعوت محمدی پر لبیک کہہ دینے کی وجہ سے اپنے آقاؤں اور کفارِ مکہ کے ہاتھوں کس درجہ سخت اور زہرہ گداز مظالم برداشت کئے، لیکن آخر خدا نے اپنے وعدہ کے مطابق کس طرح دنیا میں بھی انہیں سرفراز و سربلند کیا۔ مصنف نے یہ پوری داستان اپنے خاص انداز میں بڑی موثر اور دلچسپ لکھی ہے۔ یہ داستان اگرچہ ایک

بڑی حد تک تاریخی حقائق پر مشتمل ہے۔ مگر کہیں کہیں اس میں افسانہ کا رنگ غالب ہو گیا ہو مثلاً جہاں حضرت عثمان سے حضرت عبداللہ بن مسعود کے اختلافات کا ذکر کیا گیا ہے۔ تاہم مجموعی حیثیت سے کتاب بڑی عبرت آفریں، سبق آموز اور ولولہ انگیز ہے۔ لائق مترجم نے ترجمہ میں اصل کتاب کی ادبی حیثیت اور اس کی اسپرٹ کو قائم رکھنے کی کوشش کی ہے اور بڑی حد تک اس میں کامیاب بھی ہوئے ہیں جو ان کی مشاقی اور قدرت بیان کی دلیل ہے۔ آخر میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کے حالات وسوانح پر ایک باب بھی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکتوبات مقدس - مرتبہ سید محبوب صاحب رضوی سائز پوسٹر قیمت پچاس نئے پیسے - قیمت انگریزی ۷۵ پیسے - پتہ :- علمی مرکز دیوبند (یو۔پی)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ۶ھ میں مصر، حبش اور بحرین کے حکمرانوں کے نام جو دعوت نامے بھیجے تھے خوش قسمتی سے وہ اپنی اصلی شکل میں محفوظ رہ گئے ہیں۔ سید محبوب صاحب رضوی جو حضورؐ کے مکتوبات و معاہدات پر ایک قابل قدر کتاب شائع کر چکے ہیں۔ اب انھوں نے مذکورہ بالا تینوں مکتوبات گرامی کے فوٹو الگ الگ اردو اور انگریزی میں ترجمہ اور ان کی مختصر تاریخ کے ساتھ بڑی آب و تاب اور اہتمام کے ساتھ شائع کئے ہیں۔ ان مکتوبات کو فریم کر کے گھروں میں رکھنا اور پڑھنا اور ان کی زیارت کرنا سب موجب خیر و برکت ہے۔

مکمل لغات القرآن

(چھ جلدوں میں)

قرآن کریم کے الفاظ کی شرح اور اُس کے معانی و مطالب کے حل کرنے اور سمجھنے کے لئے اُردو میں اس سے بہتر اور جامع کوئی لغت آج تک شائع نہیں ہوئی۔ اس عظیم الشان کتاب میں الفاظ قرآن کی مکمل اور دل پذیر تشریح کے ساتھ تمام متعلقہ بحثوں کی تفصیل بھی ہے۔ ایک مدرس اس کتاب کو پڑھ کر قرآن مجید کا بہترین درس دے سکتا ہے اور ایک عام اُردو خواں اس کے مطالعہ سے نہ صرف قرآن شریف کا ترجمہ بہت اچھی طرح کر سکتا ہے بلکہ اس کے مضامین کو بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے اور اہل علم و تحقیق کے لئے اس کے علمی مباحث لائق مطالعہ ہیں "لغات قرآن" کے ساتھ الفاظ قرآن کی مکمل اور آسان فہرست بھی دی گئی ہے جس سے ایک لفظ کو دیکھ کر تمام لفظوں کے حوالے بڑی سہولت سے نکالے جا سکتے ہیں "مکمل لغات قرآن" اپنے انداز کی لاجواب کتاب ہے جس کے بعد اس موضوع پر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

جلد	صفحات			قیمت
جلد اوّل	صفحات ۳۳۴	بڑی تقطیع	غیر مجلد	چار روپے آٹھ آنے
			مجلد	پانچ روپے آٹھ آنے
جلد دوم	۳۳۶	//	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے .. ..
جلد سوم	۳۳۲	//	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے - ..
جلد چہارم	۳۸۶	//	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے
جلد پنجم	۵۰۰	//	غیر مجلد	چھ روپے آٹھ آنے
			مجلد	سات روپے آٹھ آنے
جلد ششم	۳۲۴	//	غیر مجلد	چار روپے آٹھ آنے
			مجلد	پانچ روپے آٹھ آنے

(پوری کتاب کے مجموعی صفحات ۲۲۱۲)

مکتبہ بُرہان اُردو بازار جامع مسجد دہلی۔

Registered. No. D. 183

دسمبر ۱۹۶۲ء

اسلامی کتب خانے

● "یہ پہلی کتاب ہے جس میں اسلامی کتب خانوں پر اتنی تفصیل سے بحث کی گئی ہے جو نہ صرف تحقیقی کام کرنے والوں کے لئے بلکہ عام شائقین علم کے لئے بھی مفید ثابت ہوگی۔" (مولانا سعید احمد اکبرآبادی)

●● یہ دل کش مرقع اُن کتب خانوں کا ہے جو قرونِ وسطیٰ میں آفتاب و ماہتاب بن کر چمکے اور جن کے فیض سے دُنیا کا کوئی متمدن گوشہ محروم نہ رہا۔

●●● اس نادر مجموعہ میں کتب خانوں کے قیام اور ان کی تنظیم کے ہر شعبہ مثلاً کتابوں کی فراہمی، کتابوں کی فہرست سازی، کتابوں کے اجرا، کتابوں کی ترتیب و نگہداشت، جلد بندی، نقاشی، مصوری، خطاطی و خوشنویسی، کاغذ سازی، کتب خانوں کی عمارت اور کتابوں کی تجارت وغیرہ پر نہایت تحقیق سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

●●●● ماضی کے اس آئینہ میں بارہ سو برس کے کتب خانوں کی تصویریں اور اُن مایۂ ناز ہستیوں کے خد و خال دیکھئے جن کی تعلیمی و تصنیفی سرگرمیوں نے قرونِ وسطیٰ کو درخشاں کر دیا تھا۔

●●●●● قرونِ وسطیٰ میں کتب خانوں کو علم و ثقافت کے زندگی بخش مرکز کس نے بنایا؟

علم کی برکتیں کس نے عام کیں؟

کتابیں پڑھنے کا حق ہر خاص و عام کو کس نے دیا؟

ان سوالات کا جواب اس کتاب میں ملے گا۔

پانچ روپے 5/00

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

شمارہ (۱)	صفر المظفر ۱۳۸۲ھ مطابق جولائی ۱۹۶۲ء	جلد ۴۹

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۰

نظرات

اسلامی حکومت کو بعض لوگ Theocracy سمجھتے ہیں۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ یہ اصطلاح عیسائیوں کی ہے اور اس کے معنی ہیں بشپ کی حکومت علی الاطلاق۔ اسلام میں اس تصور کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ وہ ایک مکمل نظام زندگی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے آجکل کمیونزم وغیرہ ہیں۔ اس لئے اگر کوئی کمیونسٹ گورنمنٹ Theocratic نہیں ہو سکتی تو اسلامی حکومت کیونکر ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ نظام جامد اور غیر متحرک نہیں ہے بلکہ ترقی پسندانہ ہے اور اس میں اس بات کی پوری صلاحیت ہے کہ ہر زمانہ اور ہر دور کے سیاسی، سماجی، اقتصادی، قومی اور بین الاقوامی مسائل و معاملات کا حل اس طرح کرلے کہ سماج کے کسی ایک طبقہ کو دوسرے طبقہ کے ساتھ، کسی ایک فرد کو کسی دوسرے فرد کے ساتھ جبر و ظلم کرنے کا موقع نہ ملے اور ہر طبقہ بلا اختلاف رنگ و نسل و مذہب اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر اپنے لئے معاشی اور سماجی فلاح و بہبود کا زیادہ سے زیادہ سر و سامان اور انتظام کر سکے۔ یہ نظام چونکہ ترقی پسندانہ ہے اس لئے وہ حقائق سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا۔ اسی بنا پر ہم نے پہلے کہا ہے کہ اگر حالات کا تقاضا ہو تو وہ سکولر بھی ہو سکتا ہے۔ ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ ہمارے بعض دوست جنھیں سکولر کا لفظ سننا بھی گوارا نہیں ہے ان پر ہمارا یہ دعویٰ یقیناً گراں گذریگا۔ چنانچہ ایک معزز معاصر (دعوت دہلی) نے لکھ بھی دیا ہے کہ ہم پر مرعوبیت طاری ہے اور ایک خاص ماحول میں رہنے کے باعث ہم سکولرزم کے گن گا رہے ہیں۔ لیکن اچھا! ہم پر اگر مرعوبیت طاری بھی ہے تو مولانا ابوالاعلیٰ مودودی۔ ڈاکٹر حمید اللہ مسٹر محمد علی جناح اور ڈاکٹر اقبال کو کیا کہیئے گا جن کا ماحول ہمارے ماحول سے بالکل مختلف ہے اور جن پر کم از کم اس معاملہ میں مرعوبیت کا شبہ نہیں کیا جا سکتا۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا اسلامی حکومت کا تصور کس قدر رجعت پسندانہ ہے؟ یہ کوئی پوشیدہ حقیقت نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود جب اُن کے فکر کا تصادم حقائق سے ہوا تو انھیں بھی پاکستان کی تحقیقاتی کورٹ

جس کا ذکر پہلے آچکا ہے اس کے سامنے یہ اقرار کرنا پڑا کہ "اگر کبھی اس ملک (پاکستان) میں اسلامی حکومت قائم بھی ہوئی تو اس کی شکل صرف سکولر ہی ہو سکتی ہے (ملاحظہ فرمایئے رپورٹ ص ۲۰۱) ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے مدینہ کی پہلی اسٹیٹ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی اس کے متعلق جو رائے ظاہر کی ہے اسے انٹروڈکشن ٹو اسلام کے حوالہ سے نقل کیا جا چکا ہے۔ یہی خیال انھوں نے اپنی مشہور بلند پایہ کتاب مجموعۃ الوثائق السیاسیہ میں جو عربی زبان میں ہے ظاہر کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔ فدخلوا فی دولۃ وفاقیۃ (Federation) تحت ریاسۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم" (ص یل) علاوہ ازیں کئی سال ہوئے موصوف کا ایک مضمون "اسلامی اسٹیٹ" پر الاسلام کراچی میں شائع ہوا تھا اس میں انھوں نے اس حکومت کے لئے "سیکولر" کا لفظ بھی استعمال کیا ہے اور اس کی غالباً وجہ یہی ہے کہ سکولرزم کے عناصر ترکیبی صرف دو چیزیں ہیں۔ ایک مملکت کے ہر شخص کا شہری حقوق میں مساوی ہونا اور دوسرے تمام مذاہب کا آزاد ہونا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی اسٹیٹ کے لئے جو دستور منظور فرمایا تھا اس میں یہ دونوں چیزیں صراحت کے ساتھ مذکور تھیں، چنانچہ اس کی دوسری دفعہ تھی "انہم امۃ واحدۃ من دون الناس" اور پچیسویں دفعہ تھی" وان یہود بنی عوف امۃ مع المومنین للیہود دینہم وللمسلمین دینہم" پھر جیسا کہ بعد کی دفعات میں صاف طور پر مذکور ہے جو حقوق یہود بنی عوف کے لئے تسلیم کئے گئے تھے وہی یہود کے دوسرے قبائل اور ان کے موالی اور حلفار کے لئے بھی تسلیم کئے گئے تھے۔ معاشی مساوات کی تصریح دفعہ ۲۷ میں ہے جس میں فرمایا گیا وان علی الیہود نفقتہم وعلی المسلمین نفقتہم" (از ص ۱ تا ص ۵)

مسٹر محمد علی جناح پاکستان کے بانی اور موسس تھے اور اس ملک کا قیام اسلام اور قرآن کے نام سے ہی ہوا تھا، لیکن خود ان کے ذہن میں پاکستان کی حکومت کا کیا تصور تھا؟ وہ مرحوم کی اس تقریر سے ظاہر ہے جو انھوں نے ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان کی دستور ساز اسمبلی کو خطاب کرتے ہوئے کی تھی۔ اس میں انھوں نے فرمایا تھا" اب اگر ہم پاکستان کی اس عظیم اسٹیٹ کو خوشحال اور مسرور بنانا چاہتے ہیں تو ہمیں تمام لوگوں کی اور خاص طور پر عوام اور غریبوں کی فلاح و بہبود کی طرف متوجہ ہو جانا چاہئے۔ اگر تم لوگ (مسلم اور غیر مسلم) ماضی کی تلخیوں کو فراموش کر کے اور انہیں دفن کر کے باہم اشتراک و تعاون کے ساتھ کام کرو گے تو تمہاری کامیابی

یقینی ہو۔ اگر تم اپنے ماضی کو بدل دو اور اس اسپرٹ کے ساتھ مل جل کر کام کرو کہ تم میں سے کسی شخص کا رنگ، مسلک اور مذہب خواہ کچھ ہی ہو بہرحال وہ اول و دوم اور آخر اس اسٹیٹ کا شہری ہو اور سب کے حقوق، مفادات اور فرائض و واجبات یکساں ہیں، تو تمہاری ترقی کی کوئی حد نہیں ہوگی۔ میں اس حقیقت کو اس سے زیادہ اور پر زور طریقہ پر کس طرح بیان کر سکتا ہوں کہ ہمیں اس اسپرٹ کے ساتھ کام شروع کر دینا چاہیئے۔ وقت گذرنے کے ساتھ یہ اکثریتی فرقہ اور اقلیتی فرقہ، ہندو اور مسلم کے تفرقے، پھر مسلمانوں میں پٹھان، پنجابی سنی اور شیعہ کے اور اسی طرح ہندوؤں میں برہمن، ویش، کھتری اور بنگالی و مدراسی کے جھگڑے اور امتیازات خود بخود مٹ جائیں گے (غیر منقسم) ہندوستان میں اگر یہ جھگڑے نہ ہوتے تو ہندوستان اتنے عرصہ تک غلامی میں رہ نہیں سکتا تھا اور اگر وہ رہا تو اس کی وجہ ان نزاعات کے علاوہ کوئی اور نہیں تھی۔ ہم کو ماضی سے سبق لینا چاہیئے"۔ اس کے بعد موصوف نے انگلستان کی تاریخ میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ عیسائیوں کے باہمی جھگڑوں، آویزشوں اور اتحاد قومی پر اُن کے بُرے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہا "تم آج دیکھتے ہو وہاں یہ سب جھگڑے کس طرح ختم ہو گئے۔ اب وہاں کا ہر شخص برطانیہ عظمیٰ کا شہری ہے جو مساوی حقوق رکھتا ہو اور وہ سب ایک قوم کے افراد ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہم لوگوں کو بھی اسی طرح ایک ہو کر کام کرنا چاہیئے۔ اگر ہم نے ایسا کیا تو پھر ہندو، ہندو نہیں رہے گا اور مسلمان، مسلمان نہیں، مذہبی طور پر نہیں کیونکہ اس کا تعلق تو ہر انسان کے ذاتی عقیدہ سے ہے بلکہ صرف ایک اسٹیٹ کے شہری ہونے کی سیاسی اصطلاح اور اُس کے مفہوم میں" فاضل مقرر نے جو کچھ کہا ہو اس کا حاصل بجز اس کے کچھ اور نہیں ہے کہ ماضی میں جو کچھ ہوا سو ہوا۔ اسے بھول جانا چاہیئے اور اب پاکستان کے ہر شخص کو یہ محسوس کرنا چاہیئے کہ جہاں تک شہری حقوق کا تعلق ہے وہ سب کے لئے یکساں اور برابر ہیں اور ان میں ہندو و مسلمان، شیعہ سنی، برہمن اور غیر برہمن کی کوئی تفریق اور کوئی امتیاز نہیں ہے۔ پاکستانی نیشن ایک اکائی ہے اور یہ سب اُس کے افراد ہیں۔ ظاہر ہے مسٹر جناح مذہب کے عالم نہیں تھے اس بنا پر اُن کا کوئی قول یا ارشاد مذہبی حکم یا فتویٰ کی سند نہیں رکھتا۔ لیکن جہاں تک اس تقریر کی اسپرٹ اور اُس کے اصل مغز و معنی کا تعلق ہے ہماری رائے میں وہ اسلام کی تعلیمات کے عین مطابق ہے اور یہ اسلامی حکومت کے اُس ڈھانچہ سے متصادم نہیں ہے جو موجودہ بین الاقوامی اور

ملکی وقومی حالات میں ہونا چاہیے۔

اصل بات یہ ہے الجھن اس سے پیدا ہوتی ہے کہ اسلامی حکومت یا "اسلامک اسٹیٹ" کا جب لفظ بولا جاتا ہے تو خواہ ہمارے علما ہوں یا انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ دونوں کا ذہن ایک ایسی ریاست کی طرف منتقل ہوجاتا ہے جس میں غیر مسلموں کے ساتھ ذمی کا معاملہ کیا جاتا ہو یا مستامن یا معاہد کا اور اس بنا پر اُن کو مسلمانوں کے ساتھ شہری حقوق میں برابری نہیں ہوتی۔ اسلامک اسٹیٹ کے اس تصور کا جب موجودہ بین الاقوامی حالات اور بین الاقوامی ضابطۂ اخلاق وقوانین کے ساتھ ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارا انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ تو سرے سے اس اسٹیٹ کے وجود کا ہی منکر ہوجاتا اور اس کو ناقابل عمل سمجھنے لگتا ہے۔ رہے علماء تو وہ جمودِ فکر اور تنگ نظری کے باعث اضطراب وانتشار ذہنی کا شکار ہوکر عجیب وغریب طرح کی مضحکہ انگیز باتیں کرنی شروع کردیتے ہیں۔ اس کا ایک نمونہ گذشتہ اشاعت میں گذر چکا ہے۔ اور مزید سنیے۔ اسی مذکورہ بالا پاکستان کی تحقیقاتی کورٹ نے (جس کے صدر جسٹس محمد منیر تھے) جب علماء سے یہ سوال کیا کہ اچھا! یہ تو بتایئے کہ اسلامی اسٹیٹ کی تعریف کیا ہے؟ اور آپ کا اس کے متعلق تصور کیا ہے؟ تو بڑے بڑے علماء جن کی ہم دل سے عزت کرتے ہیں اس سوال کا کوئی معقول جواب نہیں دے سکے۔ کسی نے کہا ایسی حکومت جیسی خلافتِ راشدہ کی تھی۔ کسی نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کا نام لیا اور کسی نے صلاح الدین ایوبی اور اورنگ زیب عالمگیر کا۔ حد یہ ہے کہ جب یہی سوال سید عطاء اللہ شاہ صاحب بخاری سے کیا گیا تو شاہ جی نے یہ کہہ کر بندر کی بلا طویلے کے سر ڈال دی کہ "علماء سے دریافت کیجیے"۔ اس پر کمیشن نے ایک بلیغ فقرہ یہ لکھا ہے "اور آپ امیرِ شریعت یونہی بن گئے" اسی طرح کورٹ نے پوچھا کہ اسلامی اسٹیٹ میں غیرمسلموں کی پوزیشن کیا ہوگی؟ تو اس کا جواب بھی کوئی قطعی اور تشفی بخش نہیں دیا جاسکا۔ کسی نے کہا "ذمیوں کا سا" کوئی بولا "مستامنین کا سا" جب دماغ میں کسی ایک مسئلہ کے متعلق الجھن اور پیچیدگی ہوتی ہے تو اس سلسلہ کی بعض بدیہی جزئیات بھی فطری ہوجاتی ہیں اور آدمی اُن کے متعلق کسی سوال کا جواب بھی صاف دماغی کے ساتھ نہیں دے سکتا چنانچہ "اسلامک اسٹیٹ" پر سوال کے ضمن میں ہی یہ سوال پیدا ہوا کہ "مسلمان کسے کہتے ہیں اور اس کی تعریف کیا ہے؟ آپ کو سنکر حیرت ہوگی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب کبھی پوچھا گیا "اسلام

کیا ہے"؟ تو آپ نے ہمیشہ دو لفظوں میں جواب ارشاد فرما کر سائل کو مطمئن کر دیا۔ لیکن یہاں عالم یہ ہے کہ علمائے اعلام جمع ہیں، زعمائے ملت موجود ہیں اور پھر کوئی ڈھنگ کا بالکل قطعی اور محکم جواب نہیں دیتا اور اس سیادہ سے سوال کا جواب "جتنے منہ اتنی باتیں" کا مصداق ہو کر رہ جاتا ہے۔ کسی نے کچھ کہا اور کسی نے کچھ۔ چند نامور علماء نے تو یہاں تک فرما دیا کہ ہم اس قدر کم وقت میں اس سوال کا جواب کیونکر دے سکتے ہیں اس کے لئے تو کم از کم ایک ہفتہ کا اور بعض نے کہا دو دن کا وقت ملنا چاہیئے" یہ پریشان دماغی نتیجہ ہے صرف اس چیز کا کہ اسلامک اسٹیٹ کے متعلق ان حضرات کا ذہن صاف نہیں ہے۔ ان کا جو تصور ہے وہ اس قدر رجعت پسندانہ ہے کہ جب حقائق سے اس کا تصادم ہوتا ہے تو یہ لوگ انتشار ذہنی کا شکار بن کر رہ جاتے ہیں۔

ان حضرات نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ ذمی۔ حربی۔ مستامن اور معاہد، یہ سب اصطلاحیں اس زمانہ کے لئے تھیں جبکہ مسلمان بہ حیثیت ایک قوم کے کسی ملک کو عنوۃً (بزور شمشیر) یا صلحاً فتح کرتے تھے۔ مگر آج یہ دونوں صورتیں مفقود ہو گئی ہیں۔ خود غیر منقسم ہندوستان کی مثال لیجئے۔ صورت حال یہ ہے کہ ہندو مسلمان دونوں اس ملک میں صدیوں سے ساتھ رہتے سہتے چلے آئے تھے۔ یہاں کے گرم و سرد۔ خشک و تر۔ شادی و غم اور آزادی و غلامی میں دونوں ایک دوسرے کے برابر سہیم و شریک تھے۔ ملک کو آزاد کرانے کے لئے دونوں نے جدوجہد کی اور اس راہ کی آزمائشوں اور تکلیفوں میں دونوں ایک ساتھ رہے اور حقیقت یہ ہے کہ ملک کسی ایک خاص فرقہ کی تنہا کوششوں سے آزاد ہو بھی نہیں سکتا تھا۔ مگر ملک جب آزاد ہوا تو تقسیم بھی ہوا۔ یہ تقسیم کانگریس اور مسلم لیگ کے آپس کے سمجھوتہ سے ہوئی۔ اس تقسیم کے نتیجہ میں مسلمان ادھر اور ہندو اُدھر بھی بہ طور اقلیت رہ جائیں گے۔ ان کے متعلق دونوں جماعتوں نے اعلان کیا کہ وہ اپنے اپنے ملک کے ایسے ہی شہری ہوں گے جیسا کہ اکثریت کے لوگ ہیں۔ ۳ جون ۱۹۴۷ء کو کانگریس اور لیگ کے نمائندوں نے دلی کے ریڈیو اسٹیشن سے جو تقریریں براڈکاسٹ کی تھیں ان میں اقلیتوں کے متعلق یقین دہانی صاف لفظوں میں کر دی گئی تھی۔ ایک طرف اس چیز کو سامنے رکھیئے اور دوسری جانب ان پہلوؤں پر غور کیجئے کہ

(۱) ہندوستان اور پاکستان دونوں برطانوی کامن ویلتھ کے ممبر ہیں

(۲) دونوں مجلس اقوام متحدہ (U-N-O) کی جنرل اسمبلی کے ممبر ہیں۔
(۳) دونوں ایک دوسرے کے قریبی ہمسایہ ہیں اور بیسیوں معاملات میں اُن میں آپس میں معاہدے ہیں
(۴) ہندوستان نے ملک کی حکومت کو سکولر قرار دیکر یہاں کے مسلمانوں کو دستوری طور پر مکمل شہری حقوق دیدیئے ہیں اور اس کے عملی شواہد بھی ہیں۔

یہ تو وہ حالات ہیں جو مقامی اور صرف ان دو ملکوں کے درمیان دائر و سائر ہیں، ان کے علاوہ بین الاقوامی طور پر سوچئے تو معلوم ہوگا کہ آج کی سیاست میں یہ بالکل ناممکن ہے کہ ایک ملک کے مختلف المذاہب باشندوں کے درمیان مذہب یا رنگ و نسل کی بنیاد پر شہری حقوق کے بارہ میں کوئی خطِ فصل کھینچا جائے ورنہ یہ ملک سیاسی اعتبار سے کبھی مستحکم اور مضبوط نہیں ہو سکتا۔ مجلس اقوام متحدہ میں اُسے کوئی پوزیشن نہیں مل سکتی اور جنوبی افریقہ کی طرح دنیا کے ہر انسان کی نظر میں کھٹکتا ہی رہے گا۔
اب ان سب حقائق کو سامنے رکھ کر بتایئے۔ اسلام کی تعلیمات کی رو سے پاکستان میں رہنے والے غیر مسلموں کی حیثیت کیا ہونی چاہیئے؟ ہر وہ شخص جس کی نظر اسلام کے متنوع احکام و مسائل اور اُن کے علل و وجوہ پر ہے اور جو اس حقیقت سے باخبر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلموں (جن میں منافق اور مولفۃ القلوب بھی شامل ہیں) کے ساتھ کس درجہ رواداری۔ ترغیب و تدریج اور تبشیر و تالیف کا معاملہ کیا ہے اور اس معاملہ میں حالات و مواقع کا کتنا گہرا احساس اور تنوع پایا جاتا ہے، اسے اس سوال کے جواب میں یہ کہنے میں ہرگز کوئی تامل نہیں ہوگا کہ حکومت کو سیکولر ہونا چاہیئے جس کے ماتحت ہندو اور مسلمان سب یکساں شہری حقوق کے مالک ہوں۔ یہ سیکولرزم اسلام کی ضد نہیں بلکہ جیسا کہ آپ نے ابھی دیکھا عین اسلام کی تعلیم ہے۔ اس بنا پر ہم سمجھتے ہیں کہ مسٹر محمد علی جناح نے مذکورہ بالا تقریر میں پاکستان گورنمنٹ کی آئندہ شکل و صورت کے بارہ میں جو کچھ فرمایا بالکل بجا فرمایا اور اسلام کی عین تعلیمات کے مطابق فرمایا۔

ہم میں سے بہت سے لوگوں کے سوچنے کا ڈھنگ یہ ہے کہ جہاں کوئی معاملہ (خواہ وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے کیسا ہی جدید ہو) اُن کے سامنے آیا اور وہ جھٹ حضرت عمرؓ کی مثال لے دوڑے کہ آپ نے یہ کیا اور ایسا کیا، حالانکہ آج اگر فاروقِ اعظم ہوتے تو اُن کی ایک جنبشِ نگاہ امریکہ اور روس دونوں

کو چونکا دینے کے لئے کافی ہوتی اور اُن کا دارالخلافہ تہذیب و تمدن، صنعت و حرفت، علوم جدیدہ کی تعلیم و تعلم، وسعت و نزہت صفائی اور شائستگی کے باعث غیرت ماسکو و واشنگٹن ہوتا۔ اس لئے جہاں تک معاملات و مسائل کا تعلق ہے اُن کے بارہ میں حضرت عمرؓ کے اندازِ فکر، طریق کار اور اصول اجتہاد و استنباط کو سامنے رکھ کر سوچنے اور غور کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ آج اگر وہ موجود ہوتے تو کیا کرتے؟ اس کے لئے ضرورت اجتہاد کی ہے مگر یہ کون کرے؟ اس سلسلہ میں اُن حضرات سے کیا توقع ہو سکتی ہے جنہیں حیات النبی۔ تراویح کی رکعات۔ میلاد میں قیام اور آپس میں ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق سے ہی فرصت نہیں ہو۔ فیا لغربۃ الاسلام و وحشتہ

مسٹر جناح نے جو بات کہی تھی بڑے پتہ کی اور سو فیصدی درست کہی تھی۔ اگر اسے صدق دلی سے اپنا لیا جاتا اور جذبہ یہ نہ ہوتا کہ ہندوستان کے مسلمان چاہے شودر اور ملیچھ بن کر رہیں۔ بہرحال پاکستان میں ان کے اپنے مخصوص تخیل کے ماتحت اسلامی حکومت ہو جس کے ماتحت وہاں کے غیر مسلموں کو مساوی شہری حقوق حاصل نہ ہوں تو آج نقشہ ہی دوسرا ہوتا۔ نہ پاکستان میں وہ قیامت برپا ہوتی جو ۵۲ء اور ۵۳ء میں ہوئی اور نہ ہندوستان کے مسلمانوں کو اُن حالات سے سابقہ پڑتا جو آئے دن انہیں پیش آتے رہتے ہیں۔ قوموں اور فرقوں کے باہمی تعلقات میں چند وقتی نفسیاتی احساسات و تاثرات ہی تو ہوتے ہیں جو فوری طور پر ان تعلقات کو بگاڑ دیتے یا سنوار دیتے ہیں اور ایک قوم کے لیڈر کا فرض ہے کہ ان نفسیاتی عوامل و موثرات سے کبھی چشم پوشی کا معاملہ نہ کرے۔ آج مجموعی طور پر یہاں کے ہندوؤں کے دل میں یہ بات جم گئی ہے کہ یہ مسلمان خوب رہے، یہاں سیکولرزم کے ماتحت ہمارے ساتھ ہر چیز میں برابر کے شریک اور وہاں خالص ان کی حکومت! یہ واقعہ ہے کہ ملک کی تقسیم دونوں قوموں کے باہمی بغض و عناد اور نا اتفاقی و شکر رنجی کے ماتحت ہوئی تھی اور اس کے بعد صورت حال یہ پیش آئی جس کا ذکر ہوا۔ پھر حالات سدھریں اور درست ہوں تو کیونکر؟ اور تو اور پنڈت جواہر لال نہرو کے دل سے اب تک یہ کانٹا نہیں نکلا اور جب کبھی انہیں موقع ملتا ہے پاکستان پر تھیاکریسی (THEOCRACY) کا فقرہ چست کر گذرتے ہیں۔ مسٹر جناح نہایت ذہین اور دور اندیش انسان تھے۔ انھوں نے جو کچھ کہا تھا اسی کے

سدباب کے لئے کہا تھا۔ اگر وہ زندہ رہتے تو اس پر عمل کر کے بھی دکھا دیتے۔ لیکن مرحوم نے جو کچھ کہا تھا اسے اس اغراضی تجویز (Objective Resolution) کے ذریعہ ختم کر دیا گیا جو ۱۲ مارچ ۱۹۴۹ء کو پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے منظور کیا تھا اور جس میں پاکستانی گورنمنٹ کے اسلامی ہونے کا اعلان کیا گیا تھا۔ لیکن کیا اس ریزولیوشن کے منظور ہوتے ہی پاکستان واقعی اسلامی ریاست بن گیا؟ اس کا جواب جسٹس محمد منیر کی زبان سے سنئے۔ فرماتے ہیں:۔

"اس بات کا ہر شخص کو کھلے لفظوں میں اعتراف ہے کہ یہ ریزولیوشن اگرچہ بڑا ابھرکیلا۔ زوردار اور طمطراق رکھنے والا ہے اور اس کے جملے، الفاظ اور عبارت سب میں بڑا جوش و خروش دکھایا گیا ہے لیکن یہ محض ایک دھوکا اور فریب ہے اور اسلامی ریاست کی تو اس میں بو بھی نہیں ہے، علی الخصوص بنیادی حقوق کے متعلق اس میں جو دفعہ ہے وہ براہ راست اسلامی ریاست کے اصول کے خلاف ہے" (رپورٹ ص ۲۰۳)

اب ذرا سوچئے! اس افراتفری کا حاصل کیا ہوا؟ یہی نا کہ پاکستان گورنمنٹ مسٹر جناح کے تخیل کے ماتحت سکولر بھی نہیں ہو سکی اور اسلامی بھی نہ بن سکی۔

نہ خدا ہی ملا نہ وصالِ صنم۔ نہ ادھر کے رہے نہ ادھر کے رہے۔

اب ڈاکٹر اقبال کو لیجئے! مرحوم کی نسبت کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کی اپنی حکومت کا تخیل سب سے پہلے انھوں نے پیش کیا! لیکن ان کے تخیل میں بھی اس حکومت کی شکل کیا تھی؟ اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدر اجلاس کی حیثیت سے انھوں نے جو خطبہ پڑھا اور جس میں سب سے پہلے اپنے اس تخیل کا انھوں نے اظہار کیا تھا اس میں فرمایا:۔

ہندوؤں کو اس بات کا خوف نہیں کرنا چاہئے کہ ایک خود مختار مسلم اسٹیٹ کے قائم کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس ریاست میں کوئی مذہبی قسم کی حکومت ہوگی، یہ اصول کہ ہر گروپ کو اپنی صواب دید کے مطابق ترقی کرنے کا موقع ملنا چاہئے اور وہ اس کا حقدار ہے کسی

تنگ نظر فرقہ پرستی کا نتیجہ و آفریدہ نہیں ہو۔"

غور کیجئے! اس میں ڈاکٹر صاحب نے جس اصول کو بنیاد مان کر ایک مسلم اسٹیٹ کا مطالبہ کیا ہے۔ کیا اُس کی حقیقت سکولرزم سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہو؟ حقیقت یہ ہے کہ خلافت اور ریاست میں بہت بڑا فرق ہو خلیفہ بجز مسلمان کے کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا لیکن خلافت تو خلافت راشدہ کے بعد ہی ختم ہو گئی اور اب اس کے احیاء کا کوئی امکان نہیں ہے، رہی ریاست تو وہ ملی جلی اور مخلوط بھی ہو سکتی ہے۔ اس میں شرعی طور پر کوئی قباحت نہیں ہو۔ کیونکہ ایک جمہوریہ میں قانون سازی کی اصل طاقت پارلیمنٹ یا نیشنل اسمبلی کے ہاتوں میں ہوتی ہے جو عوام کے نمائندہ ہوتے ہیں۔ پس اگر پارلیمنٹ میں اکثریت مسلمانوں کی ہے تو وزیر اعظم چھوڑ صدر جمہوریہ اگر غیر مسلم بھی ہے تو وہ پارلیمنٹ کی منظوری کے خلاف کوئی اقدام نہیں کر سکتا، اور اس کے برعکس اگر صدر جمہوریہ مصطفےٰ کمال پاشا قسم کا کوئی مسلمان ہے تو وہ اسلام کے لئے ممد و معاون ہونے کے بجائے اور اس کا بیڑہ ہی غرق کر دیگا۔ اس بنا پر اصل جو کچھ بھی ہے مسلمانوں کا ایمان و عمل۔ کردار اور اخلاق کے اعتبار سے اسلامی تعلیمات و افکار کا پیکر ہونا ہے۔ محض کسی بڑے عہدہ دار کا مسلمان ہونا نہ ہونا کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس طرح کی لفظی اور رسمی پیشبندیاں اور تحفظات وہی قوم کرتی ہے جس کی خودی بیدار نہیں ہوتی جس کو اپنے اوپر اعتماد نہیں ہوتا۔ اور جو احساس کمتری میں مبتلا ہونے کے باعث اپنے سایہ سے بھی گریزاں ہوتی ہے۔ اسی مضمون کو جسٹس محمد منیر نے بڑے بلیغ انداز میں بیان کیا ہے۔ ذیل میں ہم اُس کا اقتباس نقل کرتے ہیں۔ موصوف لکھتے ہیں:-

"پاکستان کو عام آدمی یہ سمجھتے ہیں کہ وہ اسلامی اسٹیٹ ہو۔ اگرچہ درحقیقت وہ ایسی نہیں ہے اس خیال کو تقویت اس بات سے پہونچی ہے کہ مسلمان گذشتہ ایام میں ہر طرف سے اسلام اور اسلامی اسٹیٹ کے لئے شور و غل مچاتے رہے ہیں۔ اسلامی اسٹیٹ کا تخیل مسلمانوں کے دماغ میں ایک مُدت سے بسا چلا آرہا ہے اور یہ نتیجہ ہے اُس شاندار ماضی کی یاد کا جبکہ اسلام دنیا کے ایک گمنام گوشہ (صحرائے عرب) سے طوفان کی مانند اٹھا اور دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ اس طوفان نے اُن مصنوعی خداؤں کو اُن کے مسند اقتدار سے کھینچکر باہر پھینک دیا۔

جو اب تک انسانوں پر حکومت کرتے چلے آرہے تھے اُن نے صدیوں کے پرانے اداروں اور تہذیبوں کو جن کی بنیاد انسانوں کی غلامی پر رکھی گئی تھی جڑ بنیاد سے اکھاڑ کر رکھدیا ایک سو پچیس برس کی مدت اور وہ بھی ایک قوم کی تاریخ میں ہوتی ہی کتنی ہے۔ مگر اس مختصر مدت میں ہی اسلام دریائے سندھ سے اٹلانٹک اور اسپین تک اور ادھر حدودِ چین سے لے کر مصر تک پھیل گیا اور عرب کے صحرانشینوں نے تہذیب و تمدن کے دیرینہ مرکزوں یعنی عراق، دمشق، اسکندریہ، ہندوستان اور وہ تمام جگہیں جو سمیری اور اسیرین تہذیب و تمدن سے وابستہ رہی تھیں اُن میں اپنا پرچم لہرادیا۔ مورخین نے اکثر یہ سوال کیا ہے کہ دنیا کا آج نقشہ کیا ہوتا اگر معاویہ کا محاصرہ قسطنطنیہ کامیاب ہوگیا ہوتا۔ یا جبکہ عبدالرحمٰن کے مجاہد جنوبی فرانس میں چارلس مارٹل کے خلاف جنگ کرتے کرتے اچانک لوٹ مار میں مشغول نہ ہوجاتے، اگر ایسا ہوتا تو بہت ممکن ہے مسلمان کولمبس سے بہت پہلے امریکہ کا پتہ لگا لیتے اور پوری دنیا مسلمان ہوگئی ہوتی اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسلام خود یورپ کے زیر اثر آجاتا، جیسا کہ ایران میں ہوا۔ صحرانشینانِ عرب کے یہ وہ شاندار کارنامے ہیں جن کی نظیر تاریخ عالم میں نہیں نظر آتی۔ آج کا مسلمان اُس شاندار ماضی کو یاد کرکے اسے واپس لانے کی آرزو کرتا ہے۔ مگر وہ عجیب کشمکش و پیچ کی حالت میں کھڑا ہے، اُس کے چہرہ پر گذشتہ ماضی کی یاد کی نقاب پڑی ہوئی ہے مگر اس کی پیٹھ صدیوں کی ناکامی و نامرادی اور شکست کے بوجھ کے نیچے دبی ہوئی ہے۔ اس عالم میں وہ نہیں جانتا کہ کدھر قدم بڑھائے اور کہاں کا رخ کرے۔ عقیدہ کی سادگی اور پختگی جس نے اسے پہلے عزم و قوت کی دولت بخشی تھی اب وہ اس سے محروم ہے۔ اب نہ اُس میں فتح کرنے کی طاقت ہے اور نہ اُس کی اہلیت اور اب کچھ ہے بھی نہیں جسے وہ فتح کرے۔ وہ قطعاً اس بات کو نہیں سمجھتا کہ آج جو طاقتیں اس کے خلاف صف آرا ہیں وہ اُن طاقتوں سے بالکل مختلف ہیں جن کے خلاف گذشتہ زمانہ میں اسلام کو نبرد آزما ہونا پڑا تھا اور خود اس مسلمان کے

آباؤ اجداد کے بتائے ہوئے نشانِ راہ پر چلکر آج انسانی ذہن نے وہ چیزیں معلوم کرلی ہیں جنھیں یہ مسلمان خود نہیں سمجھ سکتا۔ اس بنا پر مسلمان آج عالم حیرانی و پریشانی میں کھڑا کسی ایسے شخص کی راہ تک رہا ہے جو یک بیک نمودار ہو کر اس کا ہاتھ پکڑ لے اور اسے اس کی منزل تک پہنچا دے، اب (یاد رکھنا چاہئے) اسلام کو ایک عالمی نصب العین (Idea l d mo w) کی حیثیت سے محفوظ رکھنے اور مسلمانوں کو حال اور مستقبل کی دنیا کے شہری میں تبدیل کر دینے کی راہ بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ اسلام کی تجدید جرأت کے ساتھ کی جائے تاکہ ضروری اور زندہ جاوید حصّہ کو غیر ضروری اور بے جان چیزوں سے الگ کرلیا جائے، صاف دماغی اور جرأت کے ساتھ غور کرنے کی بھی کمی اور معاملات کو سمجھنے اور ان کی نسبت فیصلہ کرنے کی بھی وہ نااہلیت ہے جس نے پاکستان میں یہ ہڑبونگ پیدا کی اور اگر ہمارے لیڈروں نے اب بھی مقصد کو متعین کرنے کے ساتھ اس کے حصول کے ذرائع کو صاف ذہن کے ساتھ متعین نہیں کیا تو یہ صورت حال بار بار پیدا ہوتی رہے گی۔ اسلام بحیثیت ایک اعلیٰ مذہب اور عقیدہ کے بہرحال زندہ رہے گا۔ یہ عقیدہ فرد میں اس کی روح اور اس کی نظر میں رہتا ہے۔ ان تمام تعلقات میں رہتا ہے جو ایک انسان کے خدا کے ساتھ اور دوسرے انسانوں کے ساتھ ہوتے ہیں اور پیدائش سے لے کر مرنے تک ساتھ رہتا ہے اور ہمارے سیاست دانوں کو سمجھنا چاہیئے کہ اگر خدا کے احکام کسی شخص کو مسلمان نہیں بنا سکتے یا اُسے مسلمان نہیں رکھ سکتے تو ان کے بنائے ہوئے قوانین ہرگز ہرگز اس راہ میں کارگر نہیں ہو سکتے۔" (صفحہ ۳۳۱-۳۳۲)

اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں

از جناب محمد نجات اللہ صدیقی ایم اے ۔ لکچرر شعبہ معاشیات مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڈھ

(۲)

۲۔ معاشرتی ترقی کا اہتمام | کفالت عامہ کی طرح ملک کی معاشی تعمیر و ترقی بھی ایک اجتماعی فریضہ ہے ۔ اگر کفالتِ عامہ سے ہر فرد کی ضروریات کی تکمیل اور قیامِ حیات وابستہ ہے تو معاشی تعمیر و ترقی سے پورے اجتماع کا قیام و بقا' اس کی قوت کا استحکام اور اس کی جملہ دنیوی مصالح وابستہ ہیں جن کا تحفظ ریاست کو وجود میں لانے کا ایک اہم سبب ہے۔ یہ ذمہ داری اگرچہ افرادِ پر ان کی انفرادی حیثیتوں میں بھی عائد ہوتی ہے لیکن اجتماع کے نمائندہ صاحب اقتدار ادارہ' ریاست پر اس کی ذمہ داری بہت زیادہ ہے۔

کسی ملک کی معاشی تعمیر و ترقی اس ملک کی فوجی طاقت اور دفاعی قوت کی بنیاد اور اس کے سیاسی استحکام کی لازمی شرط ہے۔ آجکل دفاعی قوت براہِ راست صنعتی ترقی سے وابستہ ہے۔ محفوظ دفاعی پالیسی کا ایک مسلّمہ اصول یہ ہے کہ ملک اہم دفاعی سامانوں کے لئے دوسرے ممالک' بالخصوص کسی دوسرے تہذیبی بلاک سے تعلق رکھنے والے ممالک کا محتاج نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ جدید آلاتِ حرب اور دفاعی سامان کسی ملک میں اسی وقت تیار کئے جاسکتے ہیں جب وہ صنعتی ترقی کے ایک اونچے معیار تک پہنچ چکا ہو۔ یہ بات محتاجِ دلیل نہیں کہ قرآن و سنت میں دارالاسلام کی فوجی طاقت اور دفاعی قوت کے استحکام پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے ۔ اللہ تعالےٰ نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ

وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ (انفال - ۶۱) اور ان کے لئے جتنی قوت تم سے ممکن ہو سکے فراہم کر رکھو۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ کی مختلف فوجی تیاریوں، تیراندازی اور گھوڑ سواری کی مشق اور اسلحہ اور گھوڑے فراہم کر رکھنے پر صحابہ کرام کو برابر ابھارتے رہتے تھے ۔ آج کی فوجی تیاریاں اور قوت کے

ذرائع مختلف ہیں۔ آج اسی حکم اور انہی ارشاداتِ نبوی کا منشا یہ ہے کہ زمانہ کے معیار کے مطابق فوجی قوت پیدا کی جائے اور تیاریاں کی جائیں۔ چونکہ یہ مقصد صنعتی ترقی اور فولاد، ایٹمی توانائی اور بجلی کی طاقت جیسی بنیادی صنعتوں کے فروغ کے بغیر نہیں حاصل کیا جا سکتا اس لئے ان چیزوں کا اہتمام بھی لازم قرار پائے گا۔ کسی شرعی فریضہ کی ادائگی اگر کسی مباح کام پر موقوف ہو تو وہ کام بھی فرض ہو جاتا ہے۔

معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام فقر و فاقہ کے انسداد اور کفالتِ عامہ کی ذمہ داری ادا کرنے کے لئے بھی ضروری ہے۔ قومی پیداوار میں اضافہ کی موثر تدابیر نہ اختیار کی جائیں تو صرف موجودہ دولت کی ازسرِنو تقسیم کے ذریعہ کسی ملک کے ہر فرد کو ایک معقول معیارِ زندگی کی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔ اس نکتہ پر غور کرتے وقت یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہے کہ آج مسلمان ممالک، جن میں اسلامی ریاست کے قیام کا امکان ہے، معاشی طور پر پس ماندہ اور کم ترقی یافتہ ہیں۔ ان کی قومی پیداوار کی موجودہ سطح ان کی بڑھتی ہوئی آبادیوں کے لئے ناکافی ہے۔ اور وہ صرف یہ طریقہ اختیار کر کے کفالتِ عامہ کی ذمہ داری نہیں ادا کر سکتے کہ امیر لوگوں سے ان کی دولت کا ایک حصہ لیکر اہلِ حاجت کے درمیان تقسیم کر دیں۔

دورِ جدید کی ایک اسلامی ریاست اپنی تہذیبی انفرادیت کو بھی اسی وقت برقرار رکھ سکتی ہے جب وہ صنعتی طور پر غیر مسلم دنیا سے بڑی حد تک بے نیاز ہو جائے اور کم از کم ضروری سامانِ زندگی کے لئے ان ممالک کی محتاج نہ ہو۔ جو ممالک صنعتی طور پر دوسرے ملکوں پر بہت زیادہ انحصار کرتے ہیں وہ تہذیبی طور پر بھی ان کا اثر قبول کرنے لگتے ہیں۔ اس حقیقت سے کسے انکار ہو سکتا ہے کہ آج اسلامی ممالک کی صنعتی پس ماندگی اور مغرب کی محتاجی ان پر مغربی تہذیب کے اثر اور مغربی غلبہ و استیلاء کا ایک اہم سبب ہے۔ ایک اسلامی ریاست کے سامنے صرف یہی مقصد نہ ہو گا کہ وہ تہذیبی طور پر ممتاز اور اجنبی تہذیبوں کے اثرات سے محفوظ رہے۔ بلکہ اُسے تہذیب اور نظریات کے میدان میں ایک فعال، داعیانہ کردار اختیار کرنا ہے۔ داعی کی حیثیت دینے والے کی ہونی چاہیئے نہ کہ دستِ سوال دراز کرنے والے کی۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب دار الاسلام صنعتی ترقی کے میدان میں اگر دوسرے ملکوں سے آگے نہیں تو اُن سے بہت پیچھے بھی نہ ہو۔

قرنِ اوّل کی اسلامی ریاست نے موقع پڑنے پر غیر مسلم دنیا کی تالیفِ قلب کے لئے اس کو مالی اور مادّی امداد بھی دی ہے کیونکہ تالیفِ قلب اسلام کے داعیانہ پروگرام کا ایک مستقل جزء ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں قحط کے زمانہ میں پانچ سو اشرفی نقد اور ضروری اجناس بھیج کر مدد کی تھی[۵۱]
آج جبکہ تہذیبی کشمکش اور نظریاتی جنگ میں بیرونی امداد اور بین الاقوامی معاشی تعاون کو ایک اہم مقام حاصل ہو چکا ہے۔ ایک اسلامی ریاست کے پاس اتنے وسائل ہونے چاہئیں کہ وہ اپنی دعوت کے لئے راہ ہموار کرنے کی خاطر ان ذرائع کو استعمال کر سکے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب دارالاسلام معاشی طور پر ترقی یافتہ ہو۔

ان دلائل کی روشنی میں ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ ایک اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام کرے۔ اوپر ہم لکھ چکے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صاحب امر کو مسلمانوں کے ساتھ ہر ممکن خیر خواہی کرنے کا حکم دیا ہے۔ ظاہر ہے اس خیر خواہی کا تقاضا ہے کہ ریاست ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے لئے مناسب اقدامات کرے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ماثور ایک حدیث قدسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ملک کی خوش حالی کا اہتمام اللہ تعالیٰ کو مطلوب ہو۔ امام سرخسی لکھتے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک اثر منقول ہے جس میں وہ اپنے پروردگار عزّ وجلّ کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں کہ:-

عمّروا بلادی فعاش فیها عبادی۔[۵۲] — میرے ملکوں کو آباد کرو تاکہ اس میں میرے بندے زندگی بسر کر سکیں۔

اسی بنا پر اسلامی مفکرین نے ملک کی خوش حالی کے اہتمام کو اسلامی ریاست کے صدر کی ذمہ داری قرار دیا ہے۔ ماوردی نے امام کے فرائض گناتے ہوئے لکھا ہے۔

والذی یلزم سلطان الامة سبعة — امت کے حکمراں پر سات ذمہ داریاں عائد

---

۵۱ سرخسی المبسوط جلد ۱۰ صفحہ ۹۱-۹۲۔

۵۲ سرخسی: المبسوط جلد ۲۳ صفحہ ۱۵۔

اشیاء	ہوتی ہیں ....
والثالث عمارة البلدان باعتماد	ان میں سے تیسری ذمہ داری یہ ہے کہ اپنے
مصالحها وتهذیب سبلها	زیرِ حکومت ممالک کے جملہ مصالح کے تحفظ اور اس کی
ومسالکها ؎۱	شاہراہوں اور دوسرے ذرائع نقل و حمل کو بہتر
	بنا کر ان ممالک کو آباد و خوش حال رکھے ۔

ماوردی نے ایک حدیث بھی نقل کی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں ملک کو آباد و خوش حال رکھنے کے کام کی قدر و قیمت کیا تھی ۔

قال ابوھریرۃ سبت العجم بین	ابو ہریرہ نے کہا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	کے سامنے اہل عجم کو برا کہا گیا تو آپ نے ایسا کرنے سے
فنھی عن ذلك وقال لا تسبوها	منع کیا اور فرمایا: ان کو برا نہ کہو کیونکہ ان لوگوں نے
فانها عمرت بلاد اللہ تعالیٰ فعاش	اللہ کے ملکوں کو آباد اور خوش حال بنایا تو ان میں
فيها عباد اللہ تعالیٰ ؎۲	اللہ تعالیٰ کے بندوں نے زندگی گذاری ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی ملک کو خوش حال رکھنے اور ترقی دینے کا اہتمام کرتے تھے ۔ آپ نے والی مصر حضرت عمرو بن العاص کو خط لکھا تھا کہ مقوقس سے دریافت کریں کہ مصر کی خوش حالی اور بربادی کا انحصار کن عوامل پر ہے ۔ آپ نے انہیں تاکید کی تھی کہ ایسی تدابیر اختیار کریں جن سے خوش حالی میں اضافہ ہو[۳] ۔ حضرت عمرو بن العاص نے حضرت عمرؓ کے سامنے یہ تجویز بھی رکھی کہ اگر بحیرۂ روم اور بحیرۂ قلزم کو ایک نہر کے ذریعہ ملا دیا جائے تو مدینہ میں بحیرۂ روم کے اردگرد کے زرخیز علاقوں سے غلہ کی درآمد آسان ہو جائے گی اور وہاں غلہ کا نرخ ارزاں رہا کرے گا ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو لکھا کہ اس تجویز پر فوراً عمل کیا جائے ۔ چنانچہ یہ نہر کھود دی گئی اور

؎۱ ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری الماوردی : ادب الدین والدنیا مطبعۃ دار الکتب العربیۃ الکبریٰ مصر طبع اول صفحہ ۸۲ ؎۲ ایضاً صفحہ ۸۱

؎۳ ابن عبدالحکم بحوالہ کنز العمال جلد ۳ نمبر ۲۴۰۰

جب تک یہ نہر قائم رہی مدینہ کو دوبارہ غذائی قلت کا سامنا نہ کرنا پڑا۔ اس سے خود مصر کی خوشحالی میں بھی اضافہ ہوا۔ [۱]

آپ ہی کے حکم سے بصرہ کے والی حضرت ابوموسیٰ اشعری نے ایک نہر کھدوائی تھی جو نہر ابلہ کے نام سے مشہور ہوئی [۲] اسی طرح انبار کے زمینداروں کی فرمائش پر حضرت سعد بن ابی وقاص کے حکم سے ایک نہر کی تعمیر شروع ہوئی جسے بعد میں حجاج بن یوسف نے مکمل کرایا [۳] حضرت عمر بن عبد العزیز نے بصرہ میں نہر ابن عمر کھدوائی [۴] نہروں کی تعمیر کا جو سلسلہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور سے شروع ہوا وہ بعد میں بھی جاری رہا [۵] اگر یہ حقیقت سامنے رہے کہ قرن اول اور اس کے بعد کے ان ادوار میں اسلامی ممالک کی معیشت ایک زرعی معیشت تھی تو نہروں کی تعمیر کی معاشی اہمیت کا پوری طرح اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

نہروں کی تعمیر کے علاوہ حسب ضرورت سیلاب کی روک تھام کے لئے بند بھی تعمیر کروائے گئے۔ چنانچہ حضرت عمر نے مکہ میں اس مقصد کے لئے ایک بند تعمیر کرایا۔ [۶]

اپنی رعایا کے لئے وسائل زندگی میں فراوانی چاہنا حضرت عمر کی مالی پالیسی کا ایک اہم اصول تھا۔ اس کا اعلان آپ نے اپنے پہلے ہی خطبہ میں ان الفاظ میں فرما دیا تھا۔

ولیس اجعل امانتی الی احد لیس لھا باھل ولکن اجعلھا الی من تکون رغبتہ فی التوفیر للمسلمین اولئک احق بھم من سواھم۔ [۷]	میں اپنی امانت (یعنی حکومت کے عہدے) ایسے افراد کے سپرد نہیں کروں گا جو اس کے اہل نہ ہوں بلکہ ایسے افراد کے سپرد کروں گا جو مسلمانوں کے لئے فراوانی بہم پہونچانا چاہتے ہوں۔ دوسروں کی بہ نسبت ایسے افراد مسلمانوں (کی حکمرانی) کے زیادہ حقدار ہیں۔

---

[۱] طبری: تاریخ بحوالہ بالا صفحہ ۲۵۷۷ (حوادث ۱۸ھ) [۲] بلاذری۔ فتوح البلدان طبع قاہرہ صفحہ ۳۵۱ [۳] ایضاً صفحہ ۲۷۳ [۴] ایضاً صفحہ ۳۶۴۔
[۵] ایضاً صفحہ ۲۵۳ تا ۳۶۵ اور صفحہ ۲۷۳ و ۲۷۴ [۶] ایضاً صفحہ ۶۵
[۷] موطا امام مالک۔

آپ مسلمانوں کی خیرخواہی کا تقاضا سمجھتے تھے کہ انہیں زیادہ سے زیادہ مال دیا جائے اور انہیں مشورہ دیتے تھے کہ فوری ضروریات سے جو مال فاضل ہوا ہے نفع آور کاروبار میں لگائیں تاکہ وہ آئندہ مستقل آمدنی کا ذریعہ بنے۔

قدم خالد بن عرفطة العذری علی عمر فسأله عما وراءه۔ فقال ترکتهم یسألون الله لك ان یزید فی عمرك من اعمارهم۔ ما وطئ احد القادسية الا وعطاءه الفان او خمس عشرة مائة وما من مولود ذکرا کان او انثی الا الحق فی مائة وجریبین فی کل شهر۔

خالد بن عرفطہ عذری عمرؓ کے پاس آئے تو عمر نے اُن سے دریافت کیا کہ جہاں سے آرہے ہو وہاں لوگوں کا کیا حال ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ میں انہیں اس حال میں چھوڑ کر آیا ہوں کہ وہ اللہ سے یہ دعا کرتے ہیں کہ ان کی عمروں میں سے کچھ مدت کم کر کے آپ کی عمر میں اضافہ کر دے۔ جس نے بھی قادسیہ میں قدم رکھا تھا اس کا وظیفہ دو ہزار یا پندرہ سو (درہم سالانہ) ہے۔ ہر بچہ کے لیے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی، پیدا ہوتے ہی سو (درہم) اور دو جریب (غلہ) ماہانہ مقرر ہو جاتا ہے۔

قال عمر: انما هو حقهم۔ و انا اسعد بادائه الیهم۔ لو کان من مال الخطاب ما اعطیتموه۔ ولکن قد علمت ان فیه فضلا۔ فلو انه اذا اخرج عطاء احد هؤلاء ابتاع منه غنما فجعلها بسوادهم فاذا اخرج عطاء ثانية ابتاع الراس والراسين فجعله فیها فان بقی احد من ولده کان لهم

عمر نے کہا: یہ اُن کا حق ہے، میں اسے انہیں دے کر اپنا بھلا کر رہا ہوں۔ اگر یہ خطاب کا مال ہوتا تو تمہیں نہ دیا جاتا۔ البتہ میں یہ جانتا ہوں یہ مال ضرورت سے زیادہ ہوتا ہے۔ کیا ہی اچھا ہوتا اگر لوگ ایسا کرتے کہ جب کسی کو وظیفہ ملے تو اس میں سے کچھ بھیڑ بکریاں خرید کر اپنے (زرخیز زرعی) علاقہ میں چھوڑ دے پھر جب دوسرے سال کا وظیفہ ملے تو ایک یا دو غلام خرید کر ان کو بھی اُسی (علاقہ) میں (کام پر) لگائے۔ اگر ان کی اولاد میں سے کوئی باقی رہا تو اس طرح اُس کے لئے ایک قابل اعتماد سہارا فراہم ہو جائے گا کیونکہ مجھے معلوم نہیں کہ میرے بعد کیا ہوگا۔

شئ قد اعتقد وانی لا ادری ما یکون بعدی ـ وانی لا عمر بنصیحتی من ولانی اللہ امرہ فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من مات غاشاً لرعیتہ لم یجد رائحۃ الجنۃ ـ ۵۱

میں تو ہر اس فرد کے ساتھ پوری خیرخواہی کرتا ہوں جس کے امور کا اللہ نے مجھے نگراں بنایا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو اپنی رعیت کے ساتھ بدخواہی اور خیانت کرتا ہوا مرے گا وہ جنت کی خوشبو بھی نہ پا سکے گا۔

دوسرے خلیفۂ راشد کے اس اثر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحابِ امر کو عامۃ المسلمین کے ساتھ جس خیرخواہی کی تاکید کی ہے اس کا تصور کتنا وسیع ہے۔ اگر صاحبِ امر رعایا کی مادی فلاح و بہبود کے اہتمام میں کوئی کسر اٹھا رکھے تو حضرت عمر کے نزدیک یہ بھی "بدخواہی" (غش) ہوگی اور ایسا کرنے والا آخرت میں جنت سے محرومی کا خطرہ مول لے گا۔

خلفاء کو اس بات کی بڑی فکر رہتی تھی کہ اشیاء ضرورت کے نرخ ارزاں رہیں چنانچہ وہ مختلف علاقوں کے نرخ معلوم کرتے رہتے تھے اور اگر انھیں یہ خبر ملتی کہ نرخ ارزاں ہیں تو اطمینان کا اظہار کرتے تھے۔ سلمہ بن قیس اشجعی کا قاصد عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے دریافت کیا کہ اشیاء کے نرخ کیسے ہیں۔ قاصد نے جواب دیا کہ بہت ارزاں ہیں۔ آپ نے دریافت کیا کہ گوشت کا کیا نرخ ہے کیونکہ یہی عرب کا اصل سہارا ہے۔ تو قاصد نے آپ کو گائے اور بکری کے گوشت کے نرخ الگ الگ بتائے ۵۲

یہی طریقہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا رہا۔

عن موسی بن طلحۃ قال: سمعت عثمان بن عفان وھو علی المنبر والمؤذن یقیم الصلوٰۃ وھو یستخبر الناس یسأل عن اخبارھم واسعارھم ۵۳

موسیٰ بن طلحہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا ہے: "میں نے عثمان بن عفان کو منبر پر بیٹھ کر جب کہ موذن نماز کے لئے اقامت کہہ رہا تھا، لوگوں سے اُن کے حالات، خبریں اور اشیاء کے نرخ دریافت کرتے سنا ہے۔"

---

۵۱ بلاذری فتوح البلدان صفحہ ۴۳۹ ۔ ۵۲ طبری تاریخ صفحہ ۲/۱۹ حوادث ۲۲ھ

۵۳ مسند امام احمد ـ

حضرت عمر بن عبد العزیز اپنے والیوں کو تاکید کرتے تھے کہ بنجر زمینوں کو قابل کاشت بنانے کی تدابیر اختیار کریں[۱] آپ نے عراق کے والی کو یہ بھی لکھا تھا کہ بیت المال کے فاضل مال میں سے کاشتکاروں کو زرعی اغراض کے لئے قرض دیئے جائیں[۲]

امام ابو یوسف نے خلیفہ ہارون الرشید کو مشورہ دیا تھا کہ:-

"میری رائے میں آپ خراج کے افسران کو ہدایت کر دیں کہ جب ان کی عملداری کے کچھ لوگ ان کے پاس آکر یہ بتائیں کہ ان کے علاقہ میں بہت سی قدیمی نہریں ہیں جو اب ناکارہ ہو گئی ہیں اور بہت سی زمینیں زیر آب آگئی ہیں، اور اگر ان نہروں کو درست کرا دیا جائے اور ان کی کھدائی کر کے ان میں پانی جاری کر دیا جائے تو یہ ناکارہ زمینیں آباد کر لی جائیں گی اور اس طرح خراج کی آمدنی میں بھی اضافہ ہو جائے گا تو اس کی اطلاع آپ کو لکھ بھیجی جائے۔ پھر آپ کسی معتمد الیہ، امانت دار، صاحب صلاح و تقویٰ آدمی کو اس بارہ میں جائزہ لینے کے لئے بھیجیں۔ یہ آدمی اس علاقہ کے ثقہ، واقف کار اور صاحب بصیرت لوگوں سے معلومات حاصل کرے اور اس علاقہ کے باہر کے تجربہ کار اور صاحب رائے افراد سے بھی مشورہ کرے یہ افراد ایسے ہوں جو خود اس کام کے ذریعہ کوئی نفع حاصل کرنے یا اپنے کسی نقصان کی تلافی کے متمنی نہ ہوں۔ اگر سب کی رائے یہی ہو کہ اس اسکیم کو زیر عمل لانے میں ملک کا فائدہ ہے اور خراج کی آمدنی میں اضافہ کی توقع ہے تو آپ ان نہروں کی کھدائی کا حکم دیدیجئے اور اس کے سارے مصارف کا بار بیت المال پر ڈالئے۔ ان اخراجات کا بار اس علاقہ کے باشندوں پر نہ ڈالئے۔ ان لوگوں کا آباد و خوش حال رہنا ان کے اجڑ جانے اور مفلس ہو کر ادائے خراج سے عاجز رہنے سے بہتر ہے۔ اپنی زمینوں اور نہروں کے سلسلہ میں اہل خراج کے ہر اس مطالبہ کو پورا کرنا چاہیئے جس سے ان کے مفادات و مصالح کی ترویج ہوتی نظر آئے بشرطیکہ اس اسکیم پر عمل کرنے سے گردوپیش کے دوسرے گاؤں اور قصبات کو نقصان پہنچے

---

[۱] ابو یوسف کتاب الخراج ص ۱۰۲ [۲] ابو عبید کتاب الاموال ص ۲۵۱

کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر ان کی تجویز پر عمل سے دوسروں کی پیداوار کم ہو جانے اور خراج کی آمدنی میں کمی ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو نہیں منظور کرنا چاہیئے۔

باشندگانِ سواد کو اگر اپنی ان بڑی نہروں کی کھدائی اور صفائی کی ضرورت پیش آئے جو دجلہ اور فرات سے نکالی گئی ہیں تو آپ ان کی کھدائی اور صفائی کروا دیا کیجئے، اور اس کے مصارف کا بار بیت المال اور اہل خراج دونوں پر ڈالئے۔ لیکن سارا بار اہلِ خراج ہی پر ڈالدینا صحیح نہ ہوگا ...... دجلہ اور فرات اور دوسرے بڑے دریاؤں پر گھاٹ یا پانی کے نکاس کی جگہوں کی تعمیر اور مرمت پر آنے والے مصارف کا پورا بار بیت المال پر ڈالا جائے۔ اہل خراج پر اس سلسلہ میں کوئی بار نہ ڈالا جائے کیونکہ یہ سارے مسلمانوں سے تعلق رکھنے والے کام ہیں اور ان کے مصالح کا تحفظ تمام تر امام کی ذمہ داری ہے۔ [1]

ان نظائر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ابتدائی دور کی اسلامی ریاست زراعت کی ترقی کے لئے ہر طرح کا اہتمام کرتی تھی۔ اس بات کی کوشش کی جاتی تھی کہ قابل کاشت زمینیں بے کار نہ پڑی رہیں، بنجر اور افتادہ زمینوں کو قابلِ کاشت بنایا جائے اور آبپاشی کے لئے نہریں تعمیر کی جائیں۔ اس دور کی معیشت ایک زرعی معیشت تھی۔ دورِ جدید کی طرح صنعت کو فروغ نہیں حاصل ہوا تھا۔ زراعت کی ترقی کے اہتمام کے پہلو بہ پہلو اشیاءِ ضرورت کے نرخ ارزاں رکھنے کی بھی فکر کی جاتی تھی۔ ان باتوں سے اسلامی ریاست کے اس عام رجحان کا پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنی رعایا کی معاشی فلاح و بہبود کا اہتمام کرتی ہے اور ملک کی معیشت کو ترقی دینا چاہتی ہے۔ دورِ جدید کے حالات میں اس رجحان کے پیشِ نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی ریاست کو ملک کے قدرتی وسائل سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے ہوئے ترقی کی تمام ممکن تدبیریں اختیار کرنی چاہئیں۔ افراد کو ترقیاتی کاموں کی ترغیب دینے اور اس سلسلہ میں ان کی مالی امداد کرنے کے ساتھ ریاست کو اس کام میں براہ راست بھی حصہ لینا چاہیئے۔ معدنی وسائل

---

[1] ابو یوسف کتاب الخراج ص ۱۳۱ و ۱۳۲

کو ترقی دے کر کام میں لانا، دریاؤں کے پانی سے بجلی کی طاقت حاصل کرنا، آب پاشی کے لئے بند تعمیر کرنا اور ملک کی زرعی اور صنعتی ترقی کے لئے دوسرے موزوں اقدامات کرنا دورِ جدید کی ایک اسلامی ریاست کے پروگرام میں اسی طرح شامل ہونا چاہیئے جس طرح ابتدائی اسلامی ریاستوں کے پروگرام میں زرعی ترقی کا اہتمام شامل تھا۔

۳۔ تقسیم دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنا

قرآن و سنت اور خلافتِ راشدہ کے نظائر سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی کا ایک رہنما اصول یہ بھی ہے کہ معاشرہ میں تقسیم دولت کے اندر جو تفاوت پایا جاتا ہے وہ کم ہو اور سماجی دولت کسی ایک طبقہ کے اندر مرکوز ہو کر نہ رہ جائے۔ مکّی دور میں ہی مسلمانوں پر یہ بات واضح کر دی گئی تھی کہ دولت مند افراد کے مال میں دولت سے محروم افراد اور ضرورت سے مجبور ہو کر دستِ سوال دراز کرنے والوں کا بھی حصہ ہے۔

وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ (ذاریات: ۱۹)

اور ان کے اموال میں سائل اور محروم افراد کا بھی حق ہے۔

پھر مدنی دور میں جب بنو نضیر نامی یہودی قبیلہ کو ان کی بد عہدی اور اسلام دشمنی کی وجہ سے جلاوطن کیا گیا اور ان سے حاصل ہونے والے اموال کی تقسیم کا مسئلہ سامنے آیا تو یہ حکم نازل کیا گیا کہ یہ اموال ضرورت مند لوگوں کے لئے ہیں۔ اس حکم کی مصلحت یہ بتائی گئی کہ مال کو سماج کے دولت مند افراد کے درمیان مرکوز نہیں ہونا چاہیئے۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَةً بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْکُمْ (الحشر: ۷)

ان آبادیوں کو جن کے اموال کو اللہ نے اپنے رسول کو عطا کیا ہو وہ اللہ، اس کے رسول اور رسول کے قرابت داروں نیز یتامیٰ، ساکین اور مسافروں کے لئے مخصوص ہیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ مال و دولت تمہارے صاحبِ ثروت لوگوں ہی کے درمیان چکر کھاتی رہ جائے۔

اس آیت سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ مال و دولت کو اغنیاء کے درمیان گردش کرتے

رہ جانے سے روکنا اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی کا ایک مقصد ہے، اسی آیت سے یہ بات بھی واضح ہے کہ اس مقصد کے حصول کے لئے قانونِ زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے مناسب اقدام بھی کئے جا سکتے ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں تقسیمِ دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنے کا مقصد اسلامی ریاست نے تین طریقوں سے حاصل کیا۔ ہر سال زکوٰۃ اور عشر کے ذریعہ دولت مندوں کے مال کا ایک حصہ غریبوں کی طرف منتقل کیا جاتا رہا۔ فئے کے مال کو غریبوں کے درمیان تقسیم کیا گیا اور اصحابِ دولت کو ترغیب و تلقین کے ذریعہ اس بات پر ابھارا گیا کہ وہ اہلِ حاجت کی مالی امداد کریں۔

جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے اور فئے کا مال آیا تو آپ نے اسے عوام کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کر دیا اور چھوٹے بڑے، آزاد، غلام، مرد اور عورت سب کو برابر کا حصہ دیا۔ جب بعض لوگوں نے آپ سے یہ کہا کہ خدمتِ اسلام اور اسلام لانے میں سبقت کی بنا پر بعض افراد کو بعض سے زیادہ حصہ دینا چاہیئے تو آپ نے اس کا جواب یہ دیا کہ:-

اما ما ذکرتم من السوابق والقدم والفضل فما اعرفنی بذلک وانما ذلک شئ ثوابہ علی اللہ جل ثناءہ۔ وھذا معاش فالاسوۃ فیہ خیر من الاثرۃ"۔ [1]

"تم نے جو سابقیت، اولیت اور فضیلت کا ذکر کیا ہے تو میں اس سے بہت اچھی طرح واقف ہوں لیکن یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا ثواب اللہ جل ثناءہ کے ذمہ ہے مگر یہ معاملہ معاش کا ہے۔ اس میں مساوات کا برتاؤ ترجیحی سلوک سے بہتر ہے۔

ایک دوسری روایت:-

"ان ابابکر کلموہ فی ان یفضل بین الناس فی القسم۔ فقال: فضائلھم عند اللہ، فاما ھذا المعاش فالتسویۃ فیہ خیر"۔ [2]

ابوبکرؓ سے کہا گیا کہ وہ (فئے کی) تقسیم میں بعض لوگوں کو بعض پر ترجیح دیں تو آپ نے فرمایا! "ان کے فضائل کا اعتبار اللہ کے یہاں ہوگا جہاں تک اس معاشی زندگی کا سوال ہے اس میں برابر کا سلوک کرنا بہتر ہے۔

---

[1] ابویوسف کتاب الخراج ص ۵۰　[2] ابوعبید کتاب الاموال ص ۲۶۳

خلیفۂ اول کا یہ ارشاد اگرچہ فئے کی تقسیم سے متعلق ہے لیکن آخری جملہ میں آپ نے ایک اصولی حقیقت کا اظہار فرمایا ہے جس سے اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی کا عام رجحان اخذ کیا جا سکتا ہے۔ یہ عام رجحان یہ ہے کہ وسائلِ معاش کی تقسیم میں تفاوت کے بجائے مساوات کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔

تقسیمِ دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنے کے باقی دیگر طریقے، جو عہدِ نبوی میں اختیار کئے گئے تھے، عہدِ صدیقی میں بھی نافذ رہے۔ جب بعض قبائل نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا تو ریاست نے ان کے خلاف فوجی کارروائی کر کے ان کو اس حق کی ادائیگی پر مجبور کیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں اس اصول کے مطابق عمل کی اہم ترین مثال وہ پالیسی ہے جو عراق و شام کی مفتوحہ زمینوں کو فوجیوں کے درمیان تقسیم نہ کرنے کے فیصلہ کا باعث بنی۔ پہلے حضرت عمرؓ بعض صحابہ کے اس مشورہ کی طرف مائل ہو گئے تھے کہ یہ زمینیں فوجیوں کے درمیان تقسیم کر دی جائیں۔ لیکن بعد میں جب آپ کی توجہ اس طریقے کے برے نتائج کی طرف مبذول کرائی گئی تو آپ نے مزید غور کیا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو آیات فئے (سورۂ حشر آیات ۶ تا ۱۰) کا ایسا فہم عطا کیا کہ آپ نے اس تجویز کو مسترد کر دیا اور ان زمینوں کو سارے مسلمانوں کی ملکیت قرار دینے کا فیصلہ کیا۔

قدم عمر الجابیۃ فاراد قسم الارض بین المسلمین۔ فقال معاذ واللہ اذن لیکونن ما تکرہ۔ انک ان قسمتہا صار الریع العظیم فی ایدی القوم، ثم یبیدون فیصیر ذلک الی الرجل الواحد او المرأۃ، ثم یأتی من بعدھم قوم یسدون من الاسلام مسدًا وھم لا یجدون شیئًا فانظر امرًا یسع

عمر جابیہ آئے تو انھوں نے زمین کو مسلمانوں کے درمیان تقسیم کرنے کا ارادہ کیا۔ معاذ نے آپ سے کہا خدا کی قسم پھر تو وہی ہوگا جو آپ کو ناپسند ہے۔ اگر آپ نے زمین کو تقسیم کیا تو بڑے بڑے علاقے ان (موجودہ) لوگوں کو مل جائیں گے پھر یہ مر جائیں گے تو یہ زمینیں (وراثت کے ذریعہ) کسی ایک آدمی یا عورت کے ہاتھ میں آ جائیں گی۔ پھر ان کے بعد دوسرے لوگ (اسلام میں داخل ہو کر) آئیں گے جو اسلام کا دفاع کریں گے مگر ان کو کچھ نہ مل سکے گا۔ آپ غور فرما کے بعد کوئی ایسا طریقہ اختیار کیجئے جو آج کے مسلمانوں کے لئے بھی موزوں ہو اور

اولهم و اخرهم

قال هشام: وحدثني الوليد بن مسلم عن تميم بن عطية عن عبد الله بن ابي قيس - او ابن قيس -: انه سمع عمر يكلم الناس في قسم الارض. ثم ذكر كلام معاذ اياه — قال فصار عمر الى قول معاذ۔ [۵۱]

بعد میں آنے والوں کے لئے بھی مفید ہو۔

(حدیث کے راوی) ہشام نے کہا: مجھ سے ولید بن مسلم نے بروایت تمیم بن عطیہ بروایت عبداللہ بن ابی قیس، — یا ابن قیس — حدیث بیان کی ہے کہ انھوں نے عمر کو زمین کی تقسیم کے بارے میں لوگوں سے (مشورةً) گفتگو کرتے سنا تھا۔ پھر راوی نے اس بات کا ذکر کیا جو معاذ نے عمر سے کہی۔ راوی کہتا ہے کہ پھر عمر نے معاذ کی بات مان لی۔

حضرت معاذ بن جبل نے زمینوں کی تقسیم کے خلاف رائے دیتے وقت جو بات فرمائی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت عمر کو سماج میں دولت کا تمرکز ناپسند تھا۔ وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ زمین کی ملکیت ایک محدود طبقہ میں گھر کر رہ جائے اور باقی افراد اس سے محروم رہیں۔ حضرت معاذ کی رائے یہ تھی کہ زمین کے بڑے بڑے رقبوں کا چند افراد کے ہاتھوں میں آجانا برا ہے۔ اس سے آیندہ آنے والوں کی حق تلفی اور ہمت شکنی ہوتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ان دلائل کو وزن دینا اور ان کی روشنی میں ایک اہم فیصلہ کرنا اس بات کا ثبوت ہے کہ آپ کے نزدیک سماج کو دولت کے تمرکز سے بچانا اسلام کی معاشی پالیسی کا ایک رہنما اصول ہے۔

فئے کے مال کی تقسیم کے بارے میں ابتداءً حضرت عمرؓ نے بھی مساوی تقسیم کی اسی پالیسی پر عمل کیا جو حضرت ابوبکر نے اختیار کی تھی [۵۲] لیکن ۱۵ھ میں جب عراق و شام کی فتح سے بہت سا مال خمس اور فئے کے طور پر حاصل ہوا تو آپ نے اپنی پالیسی تبدیل کر دی۔ آپ نے اسلام لانے میں سبقت کرنے والوں کو اور اسلام کی نمایاں خدمات انجام دینے والوں کو عام افراد سے زیادہ حصے دیئے۔ جن افراد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

[۵۱] ابو عبید - کتاب الاموال ص ۵۹ نیز ملاحظہ ہو بلاذری: فتوح البلدان ص ۱۵۰۔

[۵۲] ابو یوسف: کتاب الخراج ص ۲۹

مکہ میں طرح طرح کی مصیبتیں جھیلی تھیں، اسلام کے لئے اپنا گھر بار چھوڑ کر ہجرت کی تھی اور مدینہ کے ابتدائی دور میں آپ کے ساتھ مل کر کفار سے جنگیں کی تھیں اُن کو آپ نے بعد میں ایمان لانے والوں سے زیادہ حصوں کا مستحق قرار دیا۔ تقسیم فئے میں مساوی سلوک کی جگہ ترجیحی سلوک کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ آپ کو یہ کسی طرح گوارا نہ تھا کہ جن لوگوں نے اسلام میں داخل ہونے سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف جنگیں لڑی تھیں ان کو ان لوگوں کے برابر کے حصے دیئے جائیں جنھوں نے ابتدا ہی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شانہ بشانہ کفار سے جنگ کی تھی۔

قال: لا اجعل من قاتل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کمن قاتل معہ [1]

آپ نے فرمایا: جن لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف جنگ کی تھی ان کو میں (تقسیم فئے میں) اُن کے برابر نہیں کر سکتا جنھوں نے آپ کے ساتھ ہو کر جنگ کی تھی۔

اس نئے طریق کار کے حق میں جو سیاسی، معاشرتی، نفسیاتی اور دینی دلائل دیئے جا سکتے ہیں وہ واضح ہیں۔ لیکن معاشی طور پر اس کا نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ سماج کے اندر تقسیم دولت میں مزید ناہمواری پیدا ہو۔ چنانچہ آٹھ سال تک اس پالیسی پر عمل کرنے کے بعد اپنے دور خلافت کے آخری سال میں حضرت عمرؓ نے اپنی رائے پھر تبدیل کی اور آئندہ تقسیم فئے میں مساوات برتنے کا ارادہ ظاہر کیا۔

حدثنا عبد الرحمٰن بن مهدی عن هشام بن سعد عن زید بن اسلم عن ابیہ قال: سمعت عمر یقول: لئن عشت الی هذا العام المقبل لالحقن آخر الناس باولهم حتی یکونوا ببّانا واحدا:

ہم سے عبدالرحمٰن بن مہدی نے انھوں نے ہشام بن سعد سے انھوں نے زید بن اسلم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے حدیث بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ میں نے عمر کو یہ کہتے سنا ہے کہ "اگر میں آئندہ سال اس دن تک زندہ رہا تو (تقسیم فئے میں) آخر کے لوگوں کو سر فہرست لوگوں سے ملا دوں گا تاکہ سب مساوی ہو جائیں۔

---

[1] ابو یوسف، کتاب الخراج ص ۵۰۔

[2] ۱۶ھ تا ۲۳ھ۔

[قال عبد الرحمن: ببّاناً واحداً شيئاً واحداً] ؎۱

[عبد الرحمن نے کہا: بباناً واحداً کے معنی یہ ہیں کہ ایک ہی جیسے ہو جائیں]

اسی روایت کو ابن سعد نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:۔

"سمعت عمر بن الخطاب يقول: "والله لئن بقيت الى هذا العام المقبل لالحقن آخر الناس باولهم ولاجعلنهم رجلاً واحداً. ؎۲

میں نے عمر بن الخطاب کو یہ کہتے سنا ہے کہ: "خدا کی قسم اگر میں آئندہ سال اس موقعہ تک زندہ رہا تو آخر لوگوں کو شروع کے لوگوں سے ملا دوں گا اور ان سب کو ایک جیسا کر دوں گا۔

.... عن زيد بن اسلم عن ابيه انه سمع عمر بن الخطاب قال: لئن بقيت الى الحول لالحقن اسفل الناس باعلاهم. ؎۳

زید بن اسلم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے عمر بن الخطاب کو یہ کہتے سنا ہے کہ: اگر میں ایک سال اور زندہ رہا تو (فئے میں حصّے کے اعتبار سے) سب سے نیچے کے لوگوں کو سب سے اوپر کے لوگوں کے مساوی کر دوں گا۔

ولما راى المال قد كثر قال: "لئن عشت الى هذه الليلة من قابل لالحقن آخر الناس باولهم حتى يكونوا فى العطاء سواءً۔

قال فتوفى رحمه الله قبل ذلك ؎۴

(راوی کہتا ہے کہ) جب آپ نے دیکھا کہ (فئے کا) مال بہت زیادہ آنے لگا ہے تو فرمایا "اگر میں آئندہ سال اس شب زندہ رہا تو (رجسٹر میں درج) آخر کے لوگوں کو شروع کے لوگوں سے ملا دوں گا تاکہ سارے لوگوں کو برابر برابر وظیفے ملنے لگیں۔

(راوی نے کہا کہ) آپ اس سے پہلے ہی انتقال فرما گئے اللہ آپ پر رحم فرمائے۔

؎۱ ابو عبید: کتاب الاموال ص ۲۶۳۔

؎۲ محمد ابن سعد: الطبقات الکبریٰ طبع بیروت جلد ۳ ص ۳۰۱۔

؎۳ ایضاً

؎۴ ابو یوسف کتاب الخراج ص ۵۵۔

ان روایات سے یہ بات تو قطعی طور پر ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ نے تقسیمِ فئے میں عدمِ مساوات برتنے کی پالیسی سے رجوع کر کے مساوات برتنے کا فیصلہ کر لیا تھا لیکن یہ واضح نہ ہو سکا کہ آپ نے یہ فیصلہ کس وجہ سے کیا تھا۔ کتاب الخراج کی مذکورہ بالا روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مالِ فئے کی کثرت اس نئے فیصلہ کا سبب بنی تھی۔ لیکن ہمیں یہ توجیہ کافی نظر نہیں آتی۔ سابقین اولین اور اسلام کی نمایاں خدمات انجام دینے والوں کا امتیاز برقرار رکھنے کا جو مقصد حضرت عمرؓ کے سامنے تھا وہ اسی وقت پورا ہو سکتا تھا جب مالِ فئے کی کثرت کے باوجود ان افراد کے حصّے دوسرے افراد سے زیادہ رکھے جاتے، صرف مالِ فئے کی کثرت اس بات کے لئے کافی نہیں کہ ان کے امتیازی مقام کو نظر انداز کر دیا جائے، یہ بھی ممکن تھا کہ سب کے حصوں میں اضافہ کر دیا جاتا اور منتخب لوگ پھر بھی دوسروں سے زیادہ حصہ پاتے۔ نئے فیصلہ کے لئے ضروری ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے کوئی ایسی مصلحت ہو جس کو وہ ان مصالح پر ترجیح دینے لگے ہوں جو امتیازی سلوک اور غیر مساوی تقسیم کے فیصلہ کے وقت اُن کے سامنے تھے اور گیارہ سال تک برابر سامنے رہے۔

ہمارے نزدیک یہ نئی مصلحت، ان مفاسد کے ازالہ کی ضرورت تھی جو سماج کے اندر تقسیمِ دولت میں بڑھتے ہوئے تفاوت سے پیدا ہو رہے تھے، یا آئندہ پیدا ہو سکتے تھے۔ جن لوگوں کو دوسروں سے زیادہ حصے مل رہے تھے ان کے اندر معیارِ زندگی کو حدِ اعتدال سے زیادہ بلند کرنے، جائدادیں خریدنے اور جہاد فی سبیل اللہ کی طرف سے قدرے غافل ہو جانے کے رجحانات پیدا ہوتے دیکھ کر آپکی بصیرت نے یہ پہچان لیا ہوگا کہ ان رجحانات کو غیر مساوی تقسیمِ فئے سے مزید تقویت حاصل ہوگی۔ دوسری طرف یہ بھی ممکن ہو کہ گیارہ سال تک امتیازی سلوک کرنے کے بعد اب آپ کے نزدیک اس طریقہ کو باقی رکھنا اتنا ضروری نہ رہ گیا ہو۔ کیونکہ جن افراد کو آپ ممتاز کرنا چاہتے تھے ان کو اس طویل عرصہ میں خاصا موقعہ مل چکا تھا۔

نئے فیصلہ کے مطابق جن لوگوں کو پہلے زیادہ حصہ مل رہا تھا ان کے حصہ میں کمی نہیں ہوتی بلکہ جو لوگ پہلے کم حصہ پاتے تھے اُن کے حصہ میں اتنا اضافہ پیش نظر تھا کہ سب کے حصے برابر ہو جائیں۔ ایسا کرنا اسی وجہ سے ممکن ہو سکا تھا کہ فئے کا مال اب پہلے سے زیادہ تھا۔ کتاب الخراج کی مذکورہ بالا توجیہہ ہمارے

نزدیک فیصلہ کے صرف اسی پہلو پر منطبق ہوتی ہے۔

لیکن ایک دوسری روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا ارادہ تھا کہ امیر لوگوں کی فاضل دولت لیکر غریبوں کے درمیان تقسیم کردیں۔

عن ابی وائل قال قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لو استقبلت من امری ما استدبرت لاخذت فضول اموال الاغنیاء فقسمتها علی فقراء المهاجرین۔ ؎۱

ابو وائل سے مروی ہے کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے کہا: جو امور میں پہلے طے کرچکا اگر انھیں مجھے آئندہ بھی طے کرنے کا موقع ملتا تو میں امیروں سے ان کی فاضل دولت لے کر اسے فقرائے مہاجرین کے درمیان تقسیم کردیتا۔

اپنے دور خلافت کے آخری برس میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد واضح طور پر یہ بتاتا ہے کہ آپ سماج میں دولت کی تقسیم میں بڑھتی ہوئی ناہمواری سے پریشان رہنے لگے تھے، اور اس صورت حال کی روشنی میں اپنے بعض گذشتہ فیصلوں پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کرتے تھے اور ایک راست اقدام کے ذریعہ تقسیم دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ یہ روایت ہماری اس رائے کی بھی تائید کرتی ہے کہ تقسیم فئے کے بارے میں حضرت عمرؓ کے نئے فیصلے کی اصل وجہ گذشتہ پالیسی کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی ناہمواری اور بڑھتی ہوئی عدم مساوات تھی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اموال فئے کی تقسیم میں مساوات کی پالیسی پر عمل نہیں کیا۔ مزید برآں آپ نے عراق و شام کی زمینوں کو، جن کا مالیہ اب تک ریاست براہ راست کاشت کاروں سے وصول کرتی تھی، متعینہ خراج پر درمیانی افراد کو دینے کا طریقہ اختیار کیا۔ یہ افراد کاشت کاروں اور ریاست کے درمیان آگئے، ریاست کو متعینہ رقم ادا کرتے اور کاشت کاروں سے مختلف شرحوں کے مطابق لگان

؎۱ طبری: تاریخ ص ۲۷۷۴ (حوادث ۲۳ھ) اور ابن حزم المحلی جلد ۶ ص ۱۵۸۔ ابن حزم نے لکھا ہے کہ اس روایت کی سند بہت صحیح اور پختہ ہے۔

وصول کرتے یا پیداوار میں شریک ہو جاتے اور اس طرح خود نفع کماتے۔ اسی چیز نے آگے چل کر زمینداری اور جاگیرداری کی شکل اختیار کر لی جس سے گوناگوں مفاسد رونما ہوئے۔ ابتداءً یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تھا کہ ریاست کو مالیہ وصول کرنے میں سہولت ہو اور وہ ان انتظامی زحمتوں سے بچ سکے جو لاکھوں چھوٹے چھوٹے کاشت کاروں سے مالیہ وصول کرنے میں اسے اٹھانی پڑتی تھی اس طریقہ کو اختیار کرنے سے ریاست کی آمدنی بھی بڑھ گئی تھی لیکن یہ درمیانی افراد کاشت کاروں پر زیادہ بار ڈالنے لگے اور اپنا نفع بڑھاتے لگے۔

مقررہ سالانہ وظائف کے علاوہ حضرت عثمانؓ نے متعدد افراد کو ان کی خدمات کی بنا پر فراخ دلی کے ساتھ مزید رقمیں بھی عطا کیں۔ پھر مروان بن حکم کے بعض تصرفات کے نتیجہ میں ایک خاص طبقہ — بنو امیہ — کو بیش از بیش مالی فوائد حاصل ہونے لگے۔

ان پالیسیوں کے نتیجہ میں اسلامی معاشرہ کے اندر تقسیم دولت میں پایا جانے والا تفاوت بہت بڑھ گیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس پالیسی پر اعتراض تھا۔ آپ فے کی تقسیم کے بارے میں وہی رائے رکھتے تھے جو حضرت ابو بکرؓ کی تھی۔ [۵۱]

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا دورِ خلافت اضطراب کے عالم میں گذرا اور ان کے بعد سلاطین بنو امیہ نے نہ صرف یہ کہ معاشرہ میں دولت اور آمدنی کی تقسیم میں بڑھتی ہوئی ناہمواری کو کم کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی بلکہ ان کی پالیسی کے نتیجہ میں یہ تفاوت بڑھتا گیا۔ جب حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ ہوئے اور آپ نے زندگی کے مختلف شعبوں کو حقیقی اسلام کے مطابق از سر نو منظم کرنے کی کوشش کی تو معاشی نظام میں بھی متعدد اصلاحات عمل میں لائی گئیں۔ بے جا طریقہ پر دی ہوئی جاگیریں واپس لے کر ان کے اصلی مالکوں کو دی گئیں۔ جن سرکاری زمینوں کو لوگوں نے ذاتی ملکیت بنا لیا تھا ان کی سابق حیثیت بحال کی گئی اور آئندہ کے لئے ایسی زمینوں کی خرید و فروخت ممنوع قرار دے دی گئی۔ بعد میں آنے والے حکمرانوں نے ان اصلاحات کو ترک کر دیا اور حکومت کی معاشی پالیسی میں دوبارہ اسلام کے

---

۵۱ ابو عبید: کتاب الاموال ص ۲۶۴

اصولوں سے انحراف کی مختلف شکلیں نمودار ہونے لگیں۔

ہمیں اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں کہ قرآن وسنت کی تعلیمات کا صحیح مفہوم وہ ہے جو خلافت راشدہ کے عمل سے ہمارے سامنے آتا ہے۔ اسلام کسی فرد پر دولت کے کسب کے سلسلہ میں کوئی اصولی اور دائمی پابندی نہیں عائد کرتا لیکن اسے یہ بات پسند نہیں کہ دولت سماج کے ایک طبقہ میں مرکوز ہو کر رہ جائے۔ قرآن، سنتِ نبوی اور خلافتِ راشدہ کے نظائر کی روشنی میں ہم اطمینان کے ساتھ یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ دولت اور آمدنی کی تقسیم کے اندر تفاوت کو کم کرنا اسلام کی معاشی پالیسی کا ایک رہنما اصول ہے۔

اس رائے کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسلام کو معاشرہ میں عیش پرستوں اور مترفین کے طبقہ کا ظہور سخت ناپسند ہے۔ ہم اس کتاب کے پہلے باب میں یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ قرآنِ کریم کے فلسفۂ تاریخ کی روشنی میں کسی معاشرہ میں عیش کوشی اور عیش پرستی کرنے والے طبقہ کا ظہور اور غلبہ اس معاشرہ کی ہلاکت اور بربادی کا پیش خیمہ ہے۔ تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ تقسیم دولت میں بڑھتا ہوا تفاوت اس طبقہ کے ظہور کے لئے راہیں ہموار کرتا ہے۔ اس بنا پر بھی یہ ضروری ہے کہ اسلامی ریاست اس بات کا اہتمام کرے کہ دولت اور آمدنی کی تقسیم میں روز افزوں تفاوت کا رجحان نہ جڑ پکڑ سکے۔

"کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت"

کا

تنقیدی جائزہ

جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے ایل ایل بی (علیگ)

ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

(۵)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تجارت کے لئے تراضی طرفین ضروری ہے اور عدم تراضی کی صورت میں وہ تجارت حلال کردہ تجارت کی حد سے نکل جائے گی۔ اس کے برخلاف اکل بالباطل کی بنیاد شریعت کی مخالفت ہے۔ چنانچہ اگر حصولِ مال کے کسی ایسے طریقے پر فریقین باہم رضامند ہو جائیں جو شریعت کی نظر میں حصولِ مال کا جائز طریقہ نہیں تو ان کی یہ باہمی رضامندی اس طریقے کو "اکل بالباطل" سے خارج نہیں کر سکتی۔ فاضل مولف کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ "اگر کوئی تجارت ہو جس میں دونوں فریق کی رضامندی اور خوش دلی ہو تو وہ یقیناً اکل بالباطل نہ ہوگا"۔ "تجارت عن تراضٍ" کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اکل بالباطل نہ ہو اور اس کی یہ حیثیت دوسرے شرعی دلائل سے متعین ہوگی۔

یہ غلط فہمی ہے کہ تراضی طرفین سے ہر معاملہ جائز ہو سکتا ہے خواہ وہ شریعت کے خلاف ہو یا موافق اس کے برخلاف تجارت کی کسی شکل کے جائز ہونے کے لئے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ از روئے شریعت وہ معاملہ جائز ہو دوسرے یہ کہ معاملہ تراضی طرفین سے ہو۔ کمرشل انٹرسٹ یا کوئی بھی دوسرا سودی کاروبار قرآن مجید کے حرمتِ ربوا کے قانون کے تحت حرام ہے۔ تراضی طرفین اس حرمت کو کس طرح زائل کر سکتی ہے۔ تراضی طرفین سے صرف وہ جائز معاملات باہم حلال ہو سکتے ہیں جن کا رکن فریقین کی رضا ہو۔

سود ان حرام و ناجائز معاملات میں سے ہے جن کی حرمت پر کتاب و سنت سے مستقل دلائل قائم ہیں اور جن کی حلت و حرمت تراضیٔ طرفین سے بے نیاز ہے۔[1]

علاوہ بریں کسی تاویل کے ذریعہ یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ شریعت کے نزدیک تجارت کا معاملہ ہے۔ سود کی حرمت کے منکرین کے جواب میں قرآن مجید نے 'سود' اور 'بیع' کے مماثل ہونے کو باطل قرار دیا ہے اور ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام بتایا ہے۔[2] اس صورت میں کمرشل انٹرسٹ کو تجارت پر قیاس کرنے کی کیا صورت باقی رہ جاتی ہے۔ "کمرشل انٹرسٹ پر جو تجارت کی جاتی ہے" اس کا' یا اس تجارت کے بارے میں تراضیٔ طرفین کا اثر کمرشل انٹرسٹ پر پڑنے' کا کوئی سوال نہیں اٹھتا کیونکہ یہ دو علیحدہ اور مستقل معاملات ہیں جن میں ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ قرضخواہ اور قرضدار کے درمیان ہوا اور قرضدار اس روپے سے جو تجارت کرتا ہے خواہ وہ قرضخواہ سے تجارت کرے یا کسی دوسرے شخص سے، وہ اس قرض کے معاملہ کے علاوہ اپنی ایک آزاد حیثیت رکھتا ہے۔ اگر فاضل مولف کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ کو تجارت کا معاملہ قرار دیکر اسے تراضیٔ طرفین کے ذریعہ جائز کرنا چاہتے ہیں تو دلائل کی منطقی ترتیب یہ ہونی چاہیئے کہ اول وہ قرآن مجید کے علی الرغم یہ ثابت کرتے کہ سود یا کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ تجارت کا معاملہ ہے، دوسرے یہ معاملہ شریعت کی نظر میں جائز ہے، تیسرے کیونکہ یہ تراضیٔ طرفین سے ہوا ہے اس لئے "اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" کے پیش نظر حلال ہے اور حلت کی دلیل

---

[1] کسی ملک کے قانونِ عقود (CONTRACT LAW) کو اٹھا کر دیکھ لیجئے، معلوم ہو جائے گا کہ عصری نظام ہائے قوانین بھی اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں کہ عقد (CONTRACT) کے صحیح (VALID) ہونے کی ایک بنیادی شرط جو تراضیٔ طرفین (MUTUAL CONSENT) سے مقدم ہے یہ ہے کہ عقد خلافِ قانون (UNLAWFUL) نہ ہو۔ اگر کوئی عقد کسی غیر قانونی امر پر ہوا یا کسی غیر قانونی مقصد سے ہوا (AGAINST LAW OR FOR AN UNLAWFUL PURPOSE) تو وہ بہر حال باطل (VOID) ہے خواہ تراضیٔ طرفین رہی ہو یا نہ رہی ہو۔ تراضیٔ طرفین صرف اسی وقت موثر ہو سکتی ہے جب عقد بذات خود دائرۂ قانون میں ہو۔ (IS IN ITSELF LAWFUL)

[2] ذلک بانہم قالوا انما البیع مثل الربوا واحل اللہ البیع وحرم الربوا ط۔ سورۂ بقرہ۔

کے ان تینوں مقدمات کا فراہم ہونا معلوم۔

موصوف نے مذکورہ مباحث کے بعد مقالہ کے آخری حصہ میں چودہ صفحات میں ربوا کی حقیقت اور حرمتِ ربوا کی علت پر گفتگو کی ہے۔ یہ دونوں مباحث سود کے سلسلہ میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں اور سود کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہونچنے کے لئے ان پر سیر حاصل بحث انتہائی ضروری ہے۔ فروعی مباحث میں اُلجھنے کے بجائے فاضل مؤلف کو ان اہم اور بنیادی مسئلوں کو طے کرنا چاہیے تھا۔ مگر بڑا افسوس ہے کہ ان مباحث کو مؤخر کرنے کے علاوہ یہ جس غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں مؤلف کی بحث اتنی ہی سطحی غیر مدلل اور غیر تشفی بخش ہے۔

ربوا کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے مؤلف نے کم و بیش وہی باتیں دہرائی ہیں جو وہ ربوا الفضل کے سلسلے میں پچھلے مقالہ میں لکھ چکے ہیں یعنی "مختصر لفظوں میں یوں سمجھئے کہ جب تک ظلم کا پہلو موجود نہ ہو اس وقت تک محض کمی بیشی کے فرق کو ربوا نہیں کہا جائیگا[۱]۔ کمی بیشی کے بارے میں فاضل مؤلف کے موقف کی کمزوری پچھلے مقالہ پر گفتگو میں واضح کی جا چکی ہے۔ ظلم کے بارے میں اپنے موقف کی تائید میں آپ نے ان احادیث و آثار کو پیش کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام نے قرض کی رقم واپس کرتے وقت زیادہ دیا۔ ان احادیث و آثار کو اس بحث میں پیش کرنا خلط مبحث سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ قرض لیکر خوش دلی اور اپنی مرضی سے زیادہ بہتر ادا کرنے کے جواز میں کسی کو کلام نہیں[۲]۔ سوال سارا اس بات کا ہے کہ قرض کی رقم کے علاوہ مشروط زیادتی کا لین دین ربوا ہے یا نہیں۔ موصوف جن روایات کو اپنے موقف کی تائید میں لائے ہیں وہ درحقیقت خود اُن کے خلاف ہیں کیونکہ زیادتی کی شرط کے بعد خوش دلی اور مرضی ختم ہو جاتی ہے اور قرضدار اس زیادتی کی ادائیگی کا پابند ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ باوجود شرط کے خوش دلی اور مرضی رہتی ہے (جس کا مطلب یہی ہوگا کہ شرط کے باوجود مقروض کو حق یا اختیار رہتا ہے کہ اس مشروط زیادتی کو ادا کرے یا نہ کرے) تو یہ بات عقل سے بالا ہے کہ اگر ایسا ہی ہے تو قرض کے معاملہ میں زیادتی کی شرط[۳] کا فائدہ کیا ہے۔

---

[۱] کمرشیل انٹرسٹ ص ۸۸ [۲] ... اور ہے کہ یہ صرف قرض کی حد تک درست ہے اور ربوا الفضل کی صورتوں میں خوش دلی سے تفاضل ہو تب بھی نہ ربوا ہے۔ [۳] واضح رہے کہ شرط کے لئے یہی ضروری نہیں ہو کہ اس کا ذکر صراحتاً کیا گیا ہو۔ شرط عرفاً اور دلالۃً بھی ہو سکتی ہے۔

اس جگہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شرط کے قبول کرنے کی حد تک تو فریق ثانی کی خوش دلی اور مرضی پائی گئی اور جواز کے لئے اتنا کافی ہے کیونکہ اس وقت پیش کردہ روایات سے استدلال نہیں کیا جا سکے گا اور کوئی دوسری روایت اثباتِ مدعا کے لئے لانی پڑے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ ان روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابۂ کرام کے قول یا فعل کسی سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ زیادتی کا لین دین کسی شرط کے تحت کیا گیا (صراحۃً، عرفاً یا دلالۃً) مشروط زیادتی کا جواز غیر مشروط زیادتی ثابت کرنے والی روایات سے نہیں لایا جا سکتا۔

حرمتِ ربوا پر فاضل مؤلف نے جو کچھ سپردِ قلم کیا ہے اس سے اتفاق کرنا ممکن نہیں۔ موصوف کا کہنا ہے کہ ربوا کو حرام قرار دیتے ہوئے اس کی حرمت کی اصل علت خدا نے یوں بیان فرمادی ہے کہ 'لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ' (نہ ظالم بنو نہ مظلوم) یعنی ربوا ہر وہ کاروبار ہے جس میں کوئی فریق ظالم یا مظلوم ہو جائے، جب ایک فریق ظالم ہوگا تو دوسرا خود بخود مظلوم ہو جائے گا۔ ان دو لفظوں میں ربوا کی ساری کائنات سمٹ کر آگئی ہے اور یہی مضمون حدیث میں لاضرر ولاضرار کے دو لفظوں میں بیان کیا گیا ہے یعنی نقصان پہونچایا جائے نہ نقصان اٹھایا جائے۔ پس جہاں دونوں فریقوں کا فائدہ ہو وہ ربح ہے اور جہاں صرف ایک فریق کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو وہ ربوا ہے۔ اگر کسی جگہ ربح اور ربوا کے دونوں پہلو پائے جاتے ہوں تو غالب پہلو کے مطابق ہی حکم لگایا جائے گا۔[۵] اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف کے نزدیک حرمتِ ربوا کی علت ظلم ہے یعنی معاملہ میں ظلم پایا جائیگا وہ ربوا کا معاملہ ہوگا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ربوا میں سراسر ظلم ہے لیکن یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ جس معاملہ میں بھی ظلم پایا جائے وہ معاملہ ربوا کا معاملہ ہے کتنے ہی معاملات ایسے ہیں جنھیں سراسر ظلم ہے مگر وہ ربوا نہیں کہلائے جا سکتے مثلاً کسی مزدور کی مزدوری دبا لینا یقیناً ظلم ہے لیکن اسے ربوا نہیں کہا جا سکتا۔ شرک خود سب سے بڑا ظلم ہے لیکن مشرک کو سود خوار نہیں کہہ سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ربوا میں ظلم کی ایک مخصوص صورت ہوتی ہے جو شریعت نے متعین کردی ہے اور وہ ہے راس المال پر بلاعوض زیادہ ستانی، یہ صورت جس جگہ پائی جائے گی ربوا کہلائے گی۔ مؤلف نے لاضرر ولاضرار کو اس

---

۵ کمرشل انٹرسٹ ص ۹۱

آیت کی تفسیر میں پیش کو کہ اُسے سود کی حقیقت و علت پر منطبق کر دیا ہو اور کہا ہو کہ جہاں دونوں فریق کا فائدہ ہو وہ ربح ہے اور جہاں ایک کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو وہ ربوا ہو - حالانکہ قمار میں بعینہ یہی دوسری صورت ہوتی ہے تو کیا قمار اور ربوا اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گے -

قطع نظر ان خامیوں کے اصل سوال یہ ہے کہ حرمت ربوا کی علت کا استخراج "لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" سے ہوتا ہے یا نہیں - اس موضوع پر بحث کرنے کے لئے ضروری ہے کہ "لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" کا سیاق و سباق پیش نظر رہے -

اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ
اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ
الْمَسِّ . ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ
الرِّبٰوا ۘ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ،
فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ
مَا سَلَفَ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ وَمَنْ عَادَ
فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ
يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ وَاللّٰهُ
لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيْمٍ . اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا
وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا
الزَّكٰوةَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ . يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ
اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا
اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ . فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا
بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ

جو لوگ کھاتے ہیں سود نہیں اٹھیں گے قیامت کو مگر جس طرح
اٹھتا ہو وہ شخص کہ جس کے حواس کھو دیئے ہوں جن نے لپٹ کر، یہ
حالت ان کی اس واسطے ہوگی کہ انھوں نے کہا کہ سوداگری بھی تو ایسی
ہی ہے جیسے سود لینا حالانکہ اللہ نے حلال کیا ہے سوداگری کو اور
حرام کیا ہے سود کو - پھر جس کو پہونچی نصیحت اپنے رب کی طرف سے
اور وہ باز آگیا تو اس کے واسطے ہے جو پہلے ہو چکا اور معاملہ
اس کا اللہ کے حوالے ہو اور جو کوئی پھر سود لیوے تو وہی لوگ ہیں
دوزخ والے، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے مٹاتا ہو اللہ سود کو اور
بڑھاتا ہے خیرات کو اور اللہ خوش نہیں کسی ناشکر گنہگار سے -
جو لوگ ایمان لائے اور عمل نیک کئے اور قائم رکھا نماز کو اور دیتے رہے
زکوٰۃ اُن کے لئے ثواب اُن کا اپنے رب کے پاس اور نہ اُن کو خوف ہے
اور نہ وہ غمگین ہونگے - اے ایمان والو ڈرو اللہ سے اور چھوڑ دو جو کچھ باقی رہ گیا
ہو سود اگر تم کو یقین ہو اللہ کے فرمانے کا - پھر اگر نہیں چھوڑتے تو تیار ہو جاؤ
لڑنے کو اللہ سے اور اس کے رسول سے اور اگر توبہ کرتے ہو تو تمہارے واسطے
ہے اصل مال تمہارا نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر اور اگر تنگ دست

رُءُوسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ. وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ. وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ (سورہ بقرہ)

ہے تو مہلت دینی چاہیئے کشایش ہونے تک اور بخش دو تو بہت بہتر ہے تمہارے لئے اگر تم کو سمجھ ہو اور ڈرتے رہو اس دن سے کہ جس دن لوٹائے جاؤ گے اللہ کی طرف پھر پورا دیا جائے گا ہر شخص کو جو کچھ اُس نے کمایا اور ان پر ظلم نہ ہوگا۔ ؎۱

مذکورہ آیات میں قیامت کے ان سود خواروں کی حالت کے بیان کے علاوہ بیع و ربوا میں بنیادی فرق، صدقات و ربوا کا مآل کار، اور حرمت ربوا کے حکم کے بعد سود خواری سے باز رہنے والے کا حال اور اس کے برخلاف حکم سے سرتابی کرنے والے کی سزا کی وضاحت کے بعد مومنوں سے ان کے ایمان و یقین کے ثبوت کے طور پر یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ جو کچھ سود باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دیں بصورت دیگر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جائیں۔ توبہ کر لینے کی صورت میں انھیں صرف اپنے راس المال کی واپسی کا حق ہوگا۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے "لا تظلمون ولا تظلمون" نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر جس کا مطلب "فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَاَمْرُهٗ اِلَى اللّٰهِ" "وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" اور "فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ" کی تصریحات کی روشنی میں یہی ہے کہ قرآن کو اس بات کا اظہار مقصود ہو کہ (اے قرضخواہو!) تم راس المال پر زیادتی کے طالب بن کر قرضدار پر ظلم نہ کرو، دوسری طرف وہ (قرضدار) لوگ جو حرمتِ ربوا سے قبل تمہارے راس المال پر تمہیں بطور سود جو رقم ادا کر چکے ہیں وہ تمہارے اوپر یہ ظلم نہ کریں کہ اُس ادا کردہ رقم کو راس المال میں سے کم کر لیں۔ تمہیں اپنے پورے راس المال لیکن صرف راس المال کی واپسی کا حق حاصل ہے۔ گویا یہ آیت ایک طرف تو صرف راس المال کی واپسی کے علاوہ قرضخواہ کا کوئی حق کسی قسم کی زیادتی پر نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتی بلکہ اُسے ظلم قرار دیتی ہے اور اتنا بڑا ظلم کہ حرمتِ سود کے بعد اس طرح کے مطالبے کی صورت میں اللہ اور اُس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سُناتی ہے دوسری طرف وہ اس بات کو ظلم قرار دیتی ہے کہ ان

؎۱ ترجمہ شیخ الہند کا ہے

رقموں کو جو حرمت ربوا سے قبل سود کے طور پر ادا کی گئیں راس المال کی ادائیگی میں محسوب کر دیا جائے۔ اس طرح لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ کے فقرے سے اس طرز عمل کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو سودی کاروبار کے فریقین کو حرمت ربوا کے قانون کے نفاذ کے بعد اختیار کرنا ہے نہ کہ بزعم مؤلف ربوا کی حقیقت و علت کا اظہار۔ اس آیت سے اس مخصوص ظلم سے بچنے کا حکم ملتا ہے جو ربوی معاملات کی حرمت کے بعد قرضخواہ اور قرضدار ایک دوسرے کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ سارے معتمد مفسرین نے آیت کے اس ٹکڑے کا مطلب یہی بتایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ آیت کے سیاق و سباق سے اسی مطلب کی تائید نکلتی ہے۔

جن آیات سے ربوا کی حقیقت اور علت پر روشنی پڑتی ہے ان سے مؤلف نے اغماض برتا ہے۔ مذکورہ آیات میں ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا اور ان تبتم فلکم روس اموالکم کے ٹکڑے اس سلسلہ میں بڑے اہم ہیں۔ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا میں ما عام ہے جس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ربوا کی رقم میں سے جو کچھ (WHAT SOEVER) بقایا رہ گیا (خواہ اس کی نوعیت کچھ ہو صرفی یا پیداواری) اس کو چھوڑنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس کے بعد اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ اَمْوَالِكُمْ میں فَلَكُمْ کی تقدیم سے معلوم ہوتا ہے کہ سودی کاروبار سے باز آجانے کی صورت میں قرضخواہ صرف اپنے راس المال کی واپسی کا حقدار ہے اسے راس المال کے علاوہ اور کسی چیز کا حق حاصل نہیں۔ ان دونوں آیتوں کو پیش نظر رکھنے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ قرضخواہ کو صرف راس المال کی واپسی کا حق حاصل ہے۔ وہ اس پر جو بھی مشروط زیادتی لینا چاہے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر ربوا سمجھی جائے گی اور ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا کے پیش نظر حرام قرار پائے گی کیونکہ جس چیز کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے وہی ربوا ہے جس کی حقیقت راس المال پر اضافہ ہے۔ لکم رُءُوسُ اموالکم صرف راس المال کہ اس پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ ربوا کی حقیقت راس المال پر زیادتی ہے عام اس سے کہ اس زیادتی کی شرح کیا ہے یا مقصد استقراض کیا ہے۔ رہا مشروط کی قید کا سوال وہ اس سے ظاہر ہے کہ یہاں گفتگو ان ہی زیادتیوں کے بارے میں چلی آرہی ہے جو نہ صرف پہلے سے طے تھیں بلکہ جن کی کچھ اقساط ادا بھی ہو چکی تھیں یا جن کی پوری ادائیگی کی جانی باقی تھی ان زیادتیوں

کی مقدار اور ان کی ادائیگی کی شکل خواہ صراحتہً طے ہوئی ہو یا از روئے رسم و رواج قرار پائی ہو دونوں صورتوں میں مشروط سمجھی جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور صحابۂ کرام کے عمل سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ تمام فقہا کا اتفاق بھی اسی پر ہے کہ سود راس المال پر مشروط زیادتی کو کہتے ہیں اور اُمّتِ مسلمہ کا عملِ متوارث بھی یہی ہے۔

چوتھا اور آخری مقالہ "سود کا مسئلہ" جناب عطاء اللہ پالوی صاحب کا تحریر کردہ ہے۔ اور اکتیس صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ پالوی صاحب سنت کو شرعی احکام کا ماخذ سمجھنے سے انکار کرتے ہیں چنانچہ ان کے مقالے میں وہ ساری بے اعتدالیاں موجود ہیں جو منکرین حدیث کی تحریروں کی نمایاں خصوصیت ہیں۔ سنت کے دینی احکام کے ماخذ ہونے پر اتنا لکھا جا چکا ہے اور اتنے واضح دلائل اس پر قائم ہو چکے ہیں کہ اس جگہ اس کے بارے میں کوئی تفصیلی تحریر پیش کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ اتنا ضرور عرض کرنا ہے کہ کتاب اللہ کی من مانی تفسیر اور من گھڑت تشریح کرنے پر سب سے بڑی روک سنت کی لگی ہوئی ہے اس لئے کجراہ ذہن قرآن کی خود ساختہ تاویلات کرنے کے لئے سب سے پہلے اس بندش کو توڑ پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں اور تماشا یہ ہے کہ یہ سب قرآن فہمی، قرآن کی پیروی اور اسلام کی حفاظت کے نام پر کیا جاتا ہے۔ ایک دفعہ اس قید سے آزاد ہونے کے بعد ہر با ہمّت، جو تھوڑی سی بھی صلاحیت بولنے یا لکھنے کی رکھتا ہو اپنے خانہ ساز تخیلات بلکہ توہمات کو بڑی آسانی سے خدائی مرضی اور حکم خداوندی بنا کر پیش کر سکتا ہو۔ پالوی صاحب نے بھی، جو کہ خدا کی کتاب کی تشریح و تفسیر پر اس قسم کی غیر ضروری پابندیوں کے قائل نہیں۔ اپنی بے بنیاد ذہنی ٹامک ٹوئیوں کو اللہ کے حکم کے نام سے لوگوں کے سر منڈھنا چاہا ہو۔ اس سعی نامشکور کے دوران انھوں نے اس بات کے سوچنے کی زحمت قطعی گوارا نہیں کی ہو کہ اگر کتاب اللہ کی وہ تفسیر و تشریح کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی ہو جو قولی فعلی یا تقریری طور پر اس ذاتِ گرامی صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے سامنے پیش کی جس پر وہ کتاب اتاری گئی تھی اور جو اس کی تبیین و تعلیم پر اللہ کی طرف سے مامور بھی تو خود پالوی صاحب کی مزخرفات کو کون پوچھے گا۔

دوسری انتہائی دلچسپ بات جو پالوی صاحب نے پیش کی ہو یہ ہے کہ قرآن کو سمجھنے کے لئے صرف اتنا

کافی ہے کہ ترجمہ دیکھ لیا جائے اور تاکید فرماتے ہیں کہ "ہمیں تمام مسائل حیات میں صرف قرآن کو خود ہی رہنما بنانا چاہیئے، مسائل حیات میں قرآن کو رہنما بنانے کا مطلب یہ سمجھنا کہ ترجمہ پڑھ پڑھ کر قرآن سمجھا جائے اور جو سمجھ میں آجائے اسے مرضی الٰہی سمجھ لیا جائے پالوی صاحب ہی کے ذہن میں آسکتا ہے۔ یہاں دراصل پالوی صاحب کے ذہن میں دو مختلف باتیں گڈمڈ ہو گئی ہیں ایک تو ترجمہ کی اہمیت اور ضرورت دوسرے ترجمہ کی حیثیت و حقیقت اور اس کا مقام۔ اس گڈمڈ کا نتیجہ یہ ہے کہ اُن کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ترجمہ کا فائدہ مند ہونا اور احکام الٰہی معلوم کرنے کے لئے محض ترجمہ پر انحصار کر لینا دو بالکل مختلف باتیں ہیں۔ ترجمۂ قرآن کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم اور اس کی افادیت سے انکار سراسر نادانی مگر اس سے کہیں بڑی نادانی محض ترجمہ پر اکتفا کر لینا ہے۔

ترجمہ کچھ حدود کا پابند ہے۔ اس کی کچھ نارسائیاں ہیں، اس کی کچھ ایسی کوتاہیاں ہیں جن سے بہترین ترجمہ بھی پاک نہیں رہ سکتا جن کی وجہ سے ترجمہ کبھی مکمل طور پر اصل کے مانند نہیں ہو سکتا۔ ترجمہ کا مقصد یہ ہوتا بھی نہیں کہ اصل کو اپنی پوری خصوصیات کے ساتھ بعینہٖ دوسری زبان میں منتقل کر دیا جائے عبارت کا زور، الفاظ کا شان و شکوہ، کسی زبان کا مخصوص اسلوب بیان، عبارت کا آہنگ، ترنم اور نغمگی وغیرہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو اپنے مجموعی اثرات سے خاص نفسیاتی تاثرات پیدا کرنے میں بڑا دخل رکھتی ہیں ابد دوسری زبان میں منتقل نہیں کی جا سکتیں۔ ترجمے کے ذریعے صرف مطالب اور وہ بھی ایک خاص حد تک منتقل کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اس پوری فضا کو جو متن پر چھائی ہوتی ہے اور کسی نہ کسی حد تک الفاظ کے جوڑ بند اور ان کی نشست سے پیدا شدہ تاثرات کی رہین منت ہوتی ہے منتقل کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ ترجمہ کو چھوڑ دیجئے اگر کسی اچھے شعر کو اسی زبان کی نثر میں منتقل کر دیا جائے تو اس کا سارا حسن غارت ہو کر رہ جاتا ہے اور اس کی نفسیاتی تاثیر اور سحر انگیزی کا طلسم ٹوٹ کر پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ یہ تو ان کتابوں کے ترجمے کے بارے میں ہے جو انسانی دماغ کی تخلیق ہیں اور جن کا مترجم اصل کتاب کے مصنف سے کہیں زیادہ قابلیت، علم، جوش، ذوق اور نزاکت احساس کا مالک ہو سکتا ہے لیکن جب معاملہ قرآن کے ترجمے کا ہو جس کے نہ صرف معنی بلکہ الفاظ بھی خالق کائنات کی طرف سے ہیں تو ایسی

مشکلات اٹھ کھڑی ہوتی ہیں جن کا تھوڑا بہت اندازہ کچھ وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھوں نے قرآن کا ترجمہ براہِ راست عربی سے کیا ہو، جس نے عربی کی تھوڑی بہت واقفیت کے ساتھ قرآن کے چند ترجموں کا باہمی مقابلہ کیا ہے۔ قرآن عربی زبان میں ہے جو وسعت معنی خیزی اور ایجاز میں اپنی مثال آپ ہے۔ ایک علیم و خبیر ذات نے اسے قیامت تک کے لئے انسانیت کا دستور العمل اور اس کے لئے مشعلِ ہدایت بنا کر بھیجا ہو۔ اس کے الفاظ میں وہ گیرائی گہرائی، ایجاز، وسعت معنویت اور لچک رکھی گئی ہے کہ رہتی دنیا تک اس سے مسائل کا حل حاصل کیا جا سکے۔ اس کی عبارت میں وہ معجز بیانی رکھی گئی ہے کہ جن و انس کی متفقہ کوششیں اس کی نظیر پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ ایک طرف قرآن کا مصنف ہو، جامع جمیع کمالات اور متصف بہمہ صفات، جس کا علم ماضی، حال اور مستقبل کی قید سے ماوراء، جس کی قدرت ہمہ گیر اور جس کی حکمت اتھاہ ہے۔ دوسری طرف مترجم ایک انسان، شب و روز کا اسیر، حال و استقبال کی زنجیر میں گرفتار، جس کی نظر محدود، جس کی عقل کوتاہ اور جس کی رسائی بھی نارسا۔ مصنف اور مترجم کا جو فرق یہاں ہے وہ ڈھونڈے سے کہیں اور نہ ملے گا، اصل اور ترجمے میں یہ فرق کیسے قائم نہ رہے گا۔ قرآن کے کسی مترجم نے خواہ کسی ملک و ملت کا ہو یا کوئی بھی زبان بولتا ہو، یہ دعویٰ نہیں کیا اور نہ کر سکتا ہے کہ اس نے اصل کو مع اس کی تمام خصوصیات کے اپنی زبان میں منتقل کر دیا ہے۔ قرآن کے الفاظ کی شوکت کو، اس کی عبارت کی روانی کو، اس کے صوتی آہنگ کو جس سے عربی سے ناواقف آدمی کے دل کے تار بھی جھنجھنا اٹھتے ہیں کسی دوسری زبان میں منتقل کر دینا کسی انسان کے بس کی بات نہیں۔

قرآن کا ترجمہ ایسا ترجمہ جو حرف بحرف مطابق اصل ہو، محال ہے۔ وضاحت کے لئے تو ضخیم کتاب بھی ناکافی ہوگی۔ صرف چند اشارات پر اکتفا کی جاتی ہے جس سے تھوڑا بہت اندازہ کیا جا سکے گا۔ مفردات کو لیجئے، قرآن ان کا استعمال کبھی اپنے حقیقی معنیٰ میں کرتا ہے کبھی مجازی میں، اور کبھی کنایہ کے طور پر، یہ استعمال کبھی تو لغوی ہوتا ہے کہ عربی میں ان کا استعمال قرآن سے پہلے بھی اسی طرح ہوتا تھا اور کبھی قرآن ان کا استعمال ایک نئی اصطلاح کے طور پر کرتا ہے مثلاً صلوٰۃ و زکوٰۃ کہ ان کا لغوی مفہوم کچھ اور ہے لیکن قرآن نے ان کا ایک دوسرا مفہوم پیدا کیا جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس

کے علاوہ بعض مفردات مشترک المعنی ہیں جو کئی لغوی معنی رکھتے ہیں اور قرائن سے ان کے مرادی معنی متعین کئے جاتے ہیں ۔ قرآن میں استعمال ہونے والے کتنے ہی مفردات ایسے ہیں جن کا ایسا ترجمہ جو اصل کے مطابق ہو دوسری زبانوں میں نہیں ملتا اور جو لفظ ترجمہ کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے وہ اس مفہوم کو پورا پورا ادا نہیں کرتا جو قرآنی لفظ کر رہا ہے ۔

مثال کے طور پر سورۂ فاتحہ کی پہلی آیت " الحمد للہ رب العٰلمین " کے پہلے لفظ " الحمد " کو لے لیجئے ۔

• فی الحال " ال " کو چھوڑتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ اس لفظ کا ترجمہ اردو میں تعریف یا ستائش[1] اور انگریزی میں PRAISE[2] کیا گیا ہے ۔ دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ دونوں لفظ حمد کے مفہوم کو پورے طور پر ادا کرتے ہیں یا نہیں ۔

لہ ۱۔ سب تعریف اللہ کو ہے ' جو صاحب سارے جہان کا : شاہ عبد القادر

۲۔ سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پالنے والے سارے جہان کا : شیخ الہند

۳۔ سب تعریفیں اللہ کو لائق ہیں جو مربی ہیں ہر ہر عالم کے : مولانا تھانوی

۴۔ ہر طرح کی ستائش اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے : ابو الکلام آزاد

۵۔ تعریف اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام کائنات کا رب ہے : ابو الاعلیٰ مودودی

۶۔ (ساری) تعریف اللہ کے لئے ہے (وہ) سارے جہان کا مربی : عبد الماجد دریابادی

لہ ۲

1- PRAISE BE TO GOD, THE LORD OF ALL CREATURES : SALE

2- " " " " LORD OF THE WORLDS : RODWELL

3- " " " " THE CHERISHER AND SUSTAINER OF THE WORLDS: YOSUF ALI

4. " " " ALLAH, LORD OF THE WORLDS: PICKTHALL

5. " " " " LORD OF THE CREATION : DAWOOD

6. " BELONGS " ", THE LORD OF THE WORLDS : BELL

7- " " " GOD, THE LORD OF ALL BEING : ARBERRY

'حمد' اس تعریف (ثناء جمیل[1]) کو کہتے ہیں جو زبان سے اس فعل جمیل کی کی جائے جو فاعل کے اپنے اختیار[2] سے سرزد ہوا ہو (خواہ اس فعل جمیل کا اثر حمد کرنے والے تک پہونچا ہو یا نہ پہونچا ہو) اس طرح کی ثناء کے علاوہ جو بھی ثناء ہوتی ہے عربی میں اسے مدح کہا جاتا ہے حمد نہیں۔ چنانچہ مدح المال، مدح الجمال اور مدح الریاض تو کہا جائیگا مگر اس جگہ حمد کا لفظ استعمال نہیں ہوگا۔

اس طرح حمد لغوی اعتبار سے مدح اور شکر دونوں سے مختلف ہے۔ شکر کسی متعین نعمت کے بارے میں بولا جاتا ہے، کسی صفت کے مقابلہ پر اس کا استعمال نہیں ہوتا۔ شکر مشکور کی وہ ثناء ہے جو اس کے احسان کی بناء پر کی گئی ہے، مزید برآں شکر صرف زبان سے ادا کی جانے والی تعریف نہیں ہے اس کی ادائگی اعضاء و جوارح سے بھی ہو سکتی ہے[3] اس کے برخلاف حمد کا استعمال محمود کی کسی صفت کی بنا پر ہوتا ہے خواہ محمود کی طرف سے کوئی احسان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو[4]۔ چنانچہ حمد کرنے والے دو طرح کے ہوئے۔ ایک شاکر (جو کسی احسان کی

---

[1] ثناء کے ساتھ جمیل کی قید لگانے کا سبب یہ ہے کہ عربی میں ثناء کا لفظ مدح و ذم دونوں کے لئے آتا ہے۔ چنانچہ 'اثنی علیہ شرا' اور 'اثنی علیہ خیرا' دونوں آتے ہیں۔ دعائے قنوت میں آتا ہے 'ونثنی علیک الخیر'۔

[2] بعض اوقات فاعل غیر مختار کے بارے میں بھی حمد کا لفظ استعمال کر دیا جاتا ہے۔ مگر یہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب فاعل غیر مختار کو اپنے نفع کے اعتبار سے فاعل مختار کا درجہ دیا جائے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے "انما یحمد السوق من ربح"۔ بعض لوگوں نے حمد کی تعریف سے اختیار کی قید کو حذف کر دیا ہے تاکہ حمد میں صفات کمال کی تعریف بھی داخل ہو جائے۔ وہ حمد کی تعریف یہ کرتے ہیں: وہ ثناء جمیل جو زبان سے کی جائے خواہ اس کا تعلق فضائل سے ہو۔ یعنی محمود کی صفات کمالیہ۔ یا فواضل سے۔ یعنی وہ فضائل جن کا اثر دوسرے تک متعدی ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ فضائل اور صفات کمال کی حمد ان افعال اختیاریہ ہی کی بنا پر ہوتی ہے جو ان صفات کمال پر مترتب ہوتے ہیں۔ حمد کے لفظ کا استعمال صفات ذاتیہ کے لئے یا باعتبار لغت کے ہوتا ہے اور ان صفات پر مترتب ہونے والے آثار کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یا باعتبار عرف کے۔ ایسے موقعوں پر حمد کا مجازی مفہوم رضا کا ہوتا ہے۔ [3] قرآن مجید میں آتا ہے "اعملوا آل داؤد شکرا"۔

[4] حمد میں پسندیدگی تعجب محمود کی تعظیم (ربنا لک الحمد) اور حمد کرنے والے کا محمود کے سامنے پست ہونے کا مفہوم بھی داخل ہے (جیسے مصیبت زدہ کا الحمد للہ کہنا)

بنا پر تعریف کر رہا ہے خواہ زبان سے یا کسی دوسرے طریقے سے (۲) دوسرے صفات کی ثنا کرنے والا (جو محض اس صفت کی بنا پر زبان سے تعریف کر رہا ہے)

۔ جہاں تک مدح کا تعلق ہے اس میں جیسا کہ بتایا گیا ممدوح کی خوبیوں کا ارادی اور اختیاری ہونا ضروری نہیں۔ حمد، مدح، شکر اور ثنا جمیل میں سے حمد کا لغوی اطلاق صرف اختیاری افعال پر ہوتا ہے اور صرف حمد ایسی تعریف ہے جو محمود کی اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کی بنا پر کی جاتی ہے۔

اب دیکھئے کہ کیا اردو کا تعریف یا ستائش اس مفہوم کو پورا کر دیتا ہے جو 'حمد' سے ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ تعریف کا مفہوم اس اعتبار سے حمد سے زیادہ وسیع ہے کہ تعریف کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کا استعمال ممدوح کی اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کے لئے کیا جائے۔ اس کا استعمال یکساں طور پر غیر اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کے لئے ہوتا ہے اور اس طرح درحقیقت یہ لفظ عربی لفظ 'مدح' کا ترجمہ ہے نہ کہ حمد کا۔ حمد کا لفظ محض صفت کی بنا پر آتا ہے خواہ محمود کی طرف سے کوئی احسان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن تعریف و ستائش کے لفظ کے استعمال کے لئے صفت کا ہونا ضروری نہیں۔ حمد کے اندر شکر کا مفہوم داخل ہے مگر تعریف و ستائش میں شکر کا مفہوم داخل نہیں۔ حمد میں پسندیدگی، تعجب، محمود کی تعظیم اور حامد کا محمود کے سامنے پست ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تعریف و ستائش میں یہ چیزیں داخل نہیں۔ اعلیٰ بھی ادنیٰ کی تعریف کر سکتا ہے۔ 'الحمدللہ' سے معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری قطع نظر اپنے احسانات (و فضل) کے خود اپنی صفات کمال، اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کی بنا پر محمود ہے، تعریف و ستائش کے الفاظ سے یہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا۔

تعریف و ستائش کو چھوڑ دیجئے۔ کیا اردو میں کوئی دوسرا لفظ ایسا ہے جو حمد کے مفہوم کو پورا پورا ادا کر دے۔ تلاش سے معلوم ہو جائے گا کہ کوئی دوسرا لفظ بھی ایسا نہیں جو اس مشکل کو حل کر سکے۔ اس کے علاوہ 'مدح' کا ترجمہ بھی اردو میں 'تعریف یا ستائش' کیا جائے گا اور حمد اور مدح کا مفہوم گڈمڈ ہو جائیگا۔

یہ تو اس زبان کا حال ہے جو اپنے خزانۂ الفاظ کے لئے بڑی حد تک عربی کی مرہون منت ہے۔ انگریزی کا معاملہ جو زبانوں کے دوسرے خاندان سے تعلق رکھتی ہو اس سے کہیں زیادہ دقت طلب ہے۔ یہاں بھی PRAISE کا لفظ حمد کے مفہوم کو ادا نہیں کرتا۔ دوسری طرف یہی لفظ 'مدح' کے لئے بھی استعمال ہوتا

ہے۔ دوسرے متقارب المعنی[5] الفاظ میں سے بھی کوئی لفظ اس مفہوم کو ادا نہیں کرتا۔ اس کے علاوہ مدح کے ترجمے کے لئے بھی انہی الفاظ میں سے کسی کو لانا پڑے گا اور 'حمد' اور 'مدح' میں کوئی فرق نہ رہے گا۔

اب اس صورت میں یا تو یہ کیا جائے کہ 'حمد' کے ترجمے کے بجائے لفظ حمد ہی کو ترجمے میں رکھ دیا جائے لیکن اس صورت میں ایک تو ترجمہ کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں 'حمد' کے مفہوم کی تشریح کے لئے علیحدہ سے توضیحی نوٹ کی ضرورت پڑے گی دوسرے یہ کسی حد تک ان زبانوں میں تو چل جائے گا جن میں عربی کے الفاظ ایک معقول تعداد میں مستعمل ہیں لیکن انگریزی کے ترجمے میں 'حمد' کا لفظ بعینہٖ رکھ کر اس کی تشریح کرنا انتہائی لغو حرکت ہوگی۔

یا دوسری صورت یہ ہے کہ ترجمہ میں کوئی ایک یا دو لفظ رکھنے کے بجائے ایک پوری تشریحی عبارت پیش کر دی جائے۔ مگر یہ ترجمہ نہ ہوگا۔ تفسیر یا تشریح ہوگی اور اس تفسیر یا تشریح میں جتنا دخل مترجم کی فہم اور اس کے علم کو ہوگا وہ ظاہر ہے۔

تیسری صورت صرف یہ رہ جاتی ہے کہ ترجمے میں کوئی ایسا لفظ رکھ دیا جائے جو کسی حد تک 'خواہ ناقص طور پر ہی سہی' حمد کا تھوڑا بہت مفہوم ادا کر دے چنانچہ یہی کیا بھی گیا اور اس کا ترجمہ تعریف، ستائش یا PRAISE کر دیا گیا جس سے ایک ناقص طور پر حمد کا مفہوم ادا ہو گیا۔ یہ مترجمین کا قصور نہیں بلکہ اس حقیقت کی بنا پر ہے کہ ایک زبان کے کل الفاظ کے مترادفات دوسری زبان میں نہیں ملتے۔

اب اگر اس صورت میں کوئی شخص صرف ترجمہ پر انحصار کر کے بیٹھ جائے تو وہ اس ناقص مفہوم کو جو مترجم نے لفظ قرآنی کا پیش کیا ہے مراد خداوندی اور فہم مترجم کو قرآن سمجھے گا۔ اس کی رسائی اصل مفہوم تک کبھی نہ ہوگی۔

اب تک جو کچھ کہا گیا وہ اس حقیقت کے اظہار کے لئے تھا کہ قرآن میں بے شمار لفظ ایسے ہیں جن کا مکمل ترجمہ کسی بھی دوسری زبان میں ناممکن ہو لیکن دقت صرف اتنی ہی نہیں فرض کیجئے کہ کسی ایسے قرآنی لفظ کے ترجمہ کا سلسلہ

---

[5] APPRECIATION, ADMIRATION, ESTEEM, APPROVAL, APPROBATION, APPLAUSE, ADORATION, HOMAGE LEULOGY COMMENDATION:-

در پیش ہے جس کے مفہوم سے پوری مطابقت رکھنے والا لفظ دوسری تمام زبانوں میں موجود ہو۔ لیکن اس کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ جو مجازات، کنایات اور استعارات عربی میں اس لفظ کے ہیں بعینہ دوسری تمام زبانوں میں بھی ہوں۔ مثلاً غائط کے حقیقی معنی پست زمین کے ہیں[1] 'جاء احد منکم الغائط' کے حقیقی معنی 'تم میں سے کوئی پست زمین سے آیا۔ مگر عربی میں کنایہ ہے قضائے حاجت سے مگر مثلاً اردو یا انگریزی میں پست زمین سے آنا' قضائے حاجت کے لئے استعمال نہیں ہوتا یا مثلاً 'افضی الی' کے حقیقی معنی[2] 'وصل (وہ پہنچا) کے آتے ہیں۔ اسی طرح 'رفث' کے معنی حقیقی[3] فحش بات کرنے کے ہیں مگر قرآن میں یہ دونوں لفظ کنائے کے طور پر وظیفۂ زوجیت کے لئے استعمال ہوئے ہیں۔ کیا دوسری تمام زبانوں میں ان الفاظ کے حقیقی ترجموں کے کنائے یہی ہیں۔ اب اگر ان الفاظ کا ترجمہ حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے کیا جائے گا تو وہ کنایات ہاتھ سے جاتے رہیں گے اور اگر کنائے کے اعتبار سے کیا جائے گا تو اس لفظ کے استعمال کی حکمت فوت ہو جائے گی۔ اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ 'لامستم النساء' میں اگر 'لامستم' کے حقیقی معنی لئے جائیں تو عورتوں کو چھونے سے وضو کرنا لازم آئے گا' جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے۔ اور اگر اس کے معنے باعتبار کنائے کے لئے جائیں تو اس سے مراد وظیفۂ زوجیت ہوگا اور اس صورت میں معنیٰ بالکل بدل جائیں گے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ اب اگر اس لفظ کا ترجمہ باعتبار حقیقت کے کیا گیا تو ضروری نہیں کہ ترجمہ کی زبان میں اس لفظ کا کنایہ وہی ہو جو عربی لفظ لامستم کا ہے اور اگر کنایہ کے اعتبار سے کیا گیا تو اس لفظ کے استعمال کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے اور ترجمہ کا لفظ شافعیہ کے لئے قابل استدلال نہ رہے گا۔ حالانکہ اصل لفظ قرآنی سے وہ استدلال کر سکتے ہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ الفاظ قرآنی سے استدلال کرنے اور ترجمہ کے الفاظ سے استدلال کرنے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

---

[1] غائط :- A WIDE DEPRESSED PIECE OF GROUND OR LAND (LANE)

[2] افضی الی • (فضاء) افضی :- HE WENT FORTH OR CAME TO THE ... CAME TO, OR REACHED (LANE)

[3] رفث :- HE UTTERED FOUL, UNSEEMLY, IMMODEST, LEWD, OR OBSCENE, SPEECH, (LANE)

اس کے علاوہ بہت سے قرآنی الفاظ مشترک المعنی ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ دوسری زبان کا لفظ جو ترجمہ میں استعمال کیا جا رہا ہے وہ بھی مشترک المعنی ہو۔ مثال کے طور پر "قرء" کا لفظ اضداد میں سے ہے اور ابن السکیت کے قول کے مطابق اپنے حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے طہر اور حیض دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے قرآن میں اس کے دونوں معنیٰ سے دو مختلف مسائل کا استنباط ہوتا ہے۔ اب اگر اس لفظ کا ترجمہ مثلاً اُردو یا انگریزی میں کیا جاتا ہے تو کوئی ایسا لفظ نہیں جو "قرء" کا حقیقی ترجمہ بھی ہو اور ان دونوں معنیٰ کے لئے مشترک بھی ہو۔ کسی ایک معنی کے اعتبار سے ترجمہ کرنے سے پھر وہی مشکل اٹھ کھڑی ہوگی جس کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا۔ یہ صورت تو اُس وقت ہوگی جبکہ ہم حنفیہ کے مسلک کے مطابق یہ مان لیں کہ ایک لفظ بیک وقت دو حقیقی معنیٰ پر یا بیک وقت حقیقی و مجازی دونوں معنیٰ پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر ان لوگوں کے مسلک کا لحاظ کیا جائے جن میں طبری جیسے لوگ بھی شامل ہیں اور جو اس بات کو روا رکھتے ہیں کہ ایک لفظ بیک وقت دو حقیقی معنیٰ پر یا بیک وقت حقیقی و مجازی معنیٰ پر محمول کیا جا سکتا ہے تب تو اس لفظ کے ترجمے کی کوئی صورت ہی نہیں رہتی۔

مفردات میں اسماء کی ترجمہ کی کچھ دقت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید میں یوم قیامت کے لئے کئی الفاظ استعمال ہوئے ہیں مثلاً واقعۃ، قارعۃ، طامۃ، صاخۃ، حاقۃ، غاشیۃ، ان میں سے ہر لفظ کے اشتقاقی معنی دوسرے سے جدا ہیں۔ یہ معنی بالذات مقصود ہیں اور قیامت کے دن کی مختلف خصوصیات کی وضاحت کرتے ہیں اور اس کی ابتدا، انتہا یا پیش آنے والے واقعات کو بتاتے ہیں۔ اب اگر ان الفاظ کا ترجمہ یوم قیامت کر دیا جاتا ہے تو ان ناموں کے اشتقاقی معنی جو بالذات مقصود ہیں ختم ہو جائیں گے اور یوم قیامت سے ترجمہ کرنے کے بعد وہ خوف و رجا کی کیفیت جو ان معنیٰ سے انسان کے نفس میں پیدا کرنی مقصود ہے حاصل نہ ہو سکے گی۔ اس طرح اس لفظ کو استعمال کرنے کی مصلحت ہی فوت ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف ترجمہ اگر صرف اشتقاقی معنیٰ کے اعتبار سے کر دیا جائے تو ترجمہ سے یہ واضح نہ ہو سکیگا کہ اس لفظ سے یوم قیامت کی صفت مراد ہے۔ مثال کے طور پر "قارعۃ" اور "صاخۃ" کو لے لیجئے "قارعۃ" اسم فاعل ہے اور اپنے حقیقی معنیٰ میں اداۃ تقرع احدا بالمقرعۃ (کوٹنے یا کسی دوسری کھٹکھٹانے والی چیز

کے ذریعہ کسی کو کھٹکھٹانے والی عورت) کے ہیں۔ اس کے مجازی معنی داهية تقرع القلوب باهوالها (یعنی وہ زبردست آفت جو اپنے پُرہول واقعات سے دلوں کو ہلاکر رکھ دے) کے ہیں۔ قرع کے معنی اصل لغت میں بقول راغب اصفہانی ضرب شئ على شئ (ایک چیز کو دوسری چیز پر مارنا) ہیں۔ صاخة کا لفظ قارعة کے مقابلہ میں زیادہ خاص ہے۔ اس کا مفہوم ہے "الضربة ذات الصوت المشديد الذى يصخ المسامع اى يقرعها حتى يصمها او يكاد (یعنی وہ ضرب جس سے ایسی سخت و شدید آواز پیدا ہو جو کانوں کے پردے پھاڑ دے یعنی کانوں سے اتنی شدت سے ٹکرائے کہ انھیں بہرا یا قریب قریب بہرا کردے) اب اگر ان دونوں لفظوں کا ترجمہ یوم قیامت کردیا جائے تو ان سے جو نفسیاتی تاثر پیدا کرنا مقصود ہے وہ بالکلیہ فوت ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ترجمہ نہ ہوگا تفسیر ہوگی لیکن اگر ان کے لفظی معنی لکھ دیئے جائیں تو اس غلط فہمی کا پورا امکان موجود ہے کہ اس ترجمہ کے یوم قیامت کے بجائے کوئی اور چیز مراد لی جائے جیسا کہ بعض مفسرین سے ہوا ہے کہ انھوں نے "القارعة" کا یوم قیامت کے بجائے داهية تقرع القلوب لیا ہے حالانکہ دلالتِ قرآنی صریحاً اس کے خلاف ہے۔

اسمار کے علاوہ مفردات افعال اور ان کے صیغوں کی دلالت مثلاً تکلف، تکثیر، مشارکت، مطاوعة کو لیجئے۔ ترجمے کو ترجمے کی حدود میں رکھتے ہوئے ان سب کی رعایت ایک امرِ عسیر ہے۔

(باقی)

ہفت تماشائے مرزا قتیل

ڈاکٹر محمد عمر صاحب۔ استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی

(۳)

چونکہ ہندوؤں کی یہ پرانی رسم ہے کہ اپنی قوم کے علاوہ کسی دوسرے فرقے کا پکا یا ہوا کھانا نہیں کھاتے بلکہ گھی میں پکائی گئی اشیا کے سوا دوسری چیزوں سے بھی عموماً اجتناب کرتے ہیں اور اُن کا کوئی فرقہ کسی دوسرے فرقہ کے لوگوں کے ساتھ ایک تھال میں بھوجن نہیں کرتا۔ جگناتھ نے حکم دیا کہ ہندوؤں کے تمام فرقے جب میرے آستانہ پر آئیں تو آپس میں مل کر کھانا کھائیں۔ چنانچہ کٹر قسم کے ہندو جگناتھ نہیں جاتے۔

دسویں اوتار کا نام نہ کلنک ہو۔ کہتے ہیں کہ وہ اسی کلجگ کے زمانہ میں برہمن کے گھر پیدا ہوگا اُسے ہرجی ہرمندر بھی کہتے ہیں اور سنبھل اُس کی جائے پیدائش ہو۔ سنبھل، ہندوستان میں ایک شہر ہے، کتب مذہبی سے نابلد بعض مسلمان اس کو دجال سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ محض غلط ہو۔ بھلا دجال کہاں اور سنبھل کہاں۔ یہ بھی ایسا ہی عقیدہ ہوا جیسے بعض ناواقف ہندو اپنے مذہب کے یزید کو ہندو سمجھتے ہیں اور اس تصور سے خوش ہوتے ہیں کہ وہ ہمارا ہم مذہب تھا۔ کیونکہ وہ آپس میں کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی حکومت کے باعث ہندو مغلوب ہوگئے ہیں۔ مگر ایام سابق میں ہمیشہ مسلمانوں پر انہیں غلبہ حاصل تھا۔ بعض جاہل مسلمان اور مکتب کے مُلّا اُن کی باتوں کی تصدیق کرتے ہیں۔ ایک مکتب کے ملا کو میں نے نجف آباد میں دیکھا جو بہت زیادہ متعصب تھا اور ہندوؤں کو نجس محض خیال کرتا تھا۔ ایک دن ایک ہندو بچہ نے جس کے والد کے یہاں یہ ملازم تھا، گفتگو کے دوران شیعہ و سُنی کے لئے ایرانی اور تورانی الفاظ کے بارے میں معلوم کیا۔ وہ مُلّا کہنے لگا کہ جب پروردگار کے حکم سے یزید نے حضرت حسین علیہ السلام کو مع اُن کی اولاد و اقربا

قتل کر دیا۔ اور اُن کو درجۂ شہادت نصیب ہوا تو خداوند عالم کی طرف سے اُن کے بڑے بھائی حسن علیہ السلام کو سبز خلعت مرحمت ہوا اور خلعتِ سُرخ چھوٹے بھائی امام حسینؑ کو ملا۔ اہلِ عصمت خواتین کے خیمے میں ایک عورت تھی جو باورچی خانے میں چولھا سُلگا رہی تھی۔ اُس عورت کے ساتھ اس کا چھ مہینہ کا بچہ بھی تھا۔ جب یزیدی فوج کے لوگ اس بیچاری کے قریب پہونچے تو اس بچے کو قتل کرنا چاہا۔ کیونکہ انھوں نے پہلے ہی یہ طے کر لیا تھا کہ امام حسین علیہ السلام کی اولاد و اقربا میں سے کسی کو زندہ نہ چھوڑیں اور دوسرے لوگوں سے تعرض نہ کریں تو اس عورت نے قسم کھا کر کہا۔ اس لڑکے کا امام حسین علیہ السلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ قاتلوں نے اس پر رحم کھا کر قتل سے ہاتھ کھینچ لیا۔ جب وہ فتنہ فرد ہو گیا تو وہ عورت ایران چلی گئی اور اس لڑکے نے وہیں نشو و نما پائی۔ آخر قدرتِ الٰہی سے وہ ایران کا بادشاہ ہوا۔ اور اس نے ایک نیا مذہب رافضی ایجاد کیا۔ جن لوگوں کو ایرانی کہتے ہیں وہ اسی بچے کی اولاد میں ہیں جس کا نام زین العابدین علیہ السلام تھا۔ اور ایرانی اس کو امام زین العابدین علیہ السلام بھی کہتے ہیں۔ مگر یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ امام حسین علیہ السلام کے ساتھیوں میں امام قاسم کے سوا کسی شخص میں اتنی لیاقت نہیں تھی کہ اسے "امام" کہا جائے۔ اور محرم میں سیاہ لباس پہننے کی جو ایرانیوں کی رسم ہے اس کا بانی یزید تھا اور زین العابدین ہر سال محرم میں امام حسین علیہ السلام کی یاد میں رویا کرتے تھے اور رونا خدا کی مرضی کے خلاف ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے اپنی مرضی سے ان کو شہادت کے اس مرتبہ پر فائز کیا جو کسی شخص کو نصیب نہیں ہوا۔ لہٰذا کس بات پہ رونا۔!

یہاں تک دس اوتاروں کے نام ختم ہوئے اب دوسرا باب شروع کرتا ہوں۔

باب دوم:۔

[نوعِ انسانی کا وجود میں آنا اور فرقوں کی تقسیم نیز ہر فرقہ کی فضیلت و رذالت اور انکے معتقدات]

برہمن | کہا جاتا ہے کہ پہلا انسان برہما کے سر سے برآمد ہوا، اور اُس کا نام برہمن پڑا۔ جب اُس کی اولاد میں آدمیوں کی کثرت ہوئی، تو اُن کی اٹھارہ قسمیں ہو گئیں۔ اُن کو ہندی زبان میں اٹھارہ برن کہتے ہیں۔ فارسی میں برن کے معنی صنف اور نوع کے ہیں اور منطقیوں کے اصطلاحی معنے سے اس کا

تعلق نہیں بلکہ صنف، قسم اور طور کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ لہذا اس سبب سے کہ برہمن کا جسم برہما کے سر سے ہوا، وہ تمام آدمیوں میں اشرف سمجھا جاتا ہے۔ اس کا صرف یہ کام ہے کہ بید پڑھے اور پڑھائے اور اپنے نفس کی تکمیل کرے اور خیرات کی روٹیاں کھائے۔ نوکری پیشہ برہمن اپنی ذات میں سب سے زیادہ رذیل سمجھا جاتا ہے اور اس کا آقا ہندوؤں کے مذہب کے مطابق جہنمی ہوتا ہے کیونکہ برہمن اس فرقہ کا معلم، مرشد اور رہنما ہے۔ اور نوکری میں یہ ہے کہ نوکر کام کرنے پر اور آقا کام لینے پر مجبور رہوتے ہیں۔ کبھی نوکر کام کرنے میں سستی کرتا ہے اور آقا کا موردِ عتاب ہوتا ہے۔ اس طرح مرید کا عتاب مرشد پر ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے وہ مرید قابلِ افسوس ہے جو اپنے پیر کو موردِ قہر کرتا ہے اور اس طرح اپنی ہڈیوں کو دوزخ کا ایندھن بناتا ہے۔ اسی وجہ سے ہر فرقہ کے اربابِ علم نوکری کو علم فروشی کہتے ہیں اور جو کچھ بھی بطور نذر حاصل ہوتا ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اسی پر قناعت کرتے ہیں اور نوکری میں ہمیشہ نفس لالچی ہوتا ہے اور انسان کو نیکیوں سے روکتا ہے۔ بہر حال برہمن کو چاہیے کہ وہ تحصیلِ علم اور تکمیلِ نفس میں متوجہ ہو اور جو کچھ اس کو بطریق نذر ہاتھ آئے اس پر اوقات بسر کرے تاکہ گدائی نہ کرنا پڑے۔ جو کوئی اس سے کمزور ہو اس پر رحم و شفقت کو اپنا شعار بنائے اور زنار باندھنا اظہارِ شرافت کے لئے اور برہمن اور غیر برہمن میں فرق کرنے کے لئے انہی سے مخصوص ہے۔

چھتری | برہمن کے وجود میں آنے کے بعد برہما کے بازو سے دوسرا آدمی پیدا ہوا جسے چھتری کہتے کہتے ہیں۔ اس کا کام شمشیر زنی، ملک گیری، قلع فتح کرنا، نوعِ انسان کی پرورش کرنا اور برہمنوں کی خدمت کرنا ہے۔ اور حفظِ شرافت کے لئے اور ان دونوں فرقوں پر تفوق کے لئے جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ چھتریوں نے برہمنوں سے زنار حاصل کیا۔ چنانچہ چھتری (کھتری) عموماً زنار باندھتے ہیں۔ اپنی گردن پر زنار ڈالتے ہیں اور اگر ان کی زنار ٹوٹ جائے تو وہ برہمنوں کی طرح اس وقت تک کوئی بات نہیں کرتے جب تک دوسرا زنار نہ باندھ لیں۔ اس عرصہ میں جو کچھ کہنا ہوتا ہے اشاروں سے کہتے ہیں اور جب پاخانہ پیشاب کی ضرورت ہوتی ہے تو زنار کو کان پر لٹکا لیتے ہیں۔

بیس | بالجملہ کھتری (چھتری) کے بعد جو انسان برہما کے ران سے وجود میں آیا اس کو بیس

کہتے ہیں۔ اس کی اولاد کا پیشہ تجارت، دکانداری اور زراعت ہے۔

شُودر | اسی طرح بیس کے بعد برہما کی پنڈلی سے جو شخص پیدا ہوا، وہ شودر کہلایا۔ اور مندرجہ بالا تینوں ذاتوں کی خدمت شُودر کا فرض قرار پایا۔ ہندی میں شودر کے معنی رذیل اور کم قدر آدمی کے ہیں۔ اور کفار اہل اسلام کو بھی شُودروں میں شمار کرتے ہیں اور یہ خیال محض خصومت کی بنا پر ہے۔ حقیقت میں ایسا نہیں ہو بلکہ دیکھا جائے تو مسلمانوں میں قیدِ شرافت ہندوؤں سے زیادہ پائی جاتی ہے۔

مسلمانوں میں قید شرافت | نہ ہم نے کبھی یہ سُنا اور نہ کسی کتاب میں لکھا ہوا دیکھا کہ مسلمانوں میں کسی بادشاہ یا کسی امیر یا کسی معزز انسان نے اپنی عورت یا لڑکی کا رقص کرنا جائز سمجھا ہو، بلکہ اس فرقہ کے رذیلوں میں بھی [مثلاً فرّاش۔ خدمت گار۔ سقہ۔ چوبدار اور یا بازاری لوگ مثلاً عطار خواہ وہ ہندوستانی اصطلاح میں دوا فروش ہو یا لغوی معنوں میں عطر فروش] کبھی نہیں سنا گیا کہ وہ اپنی عورت کو ناچنے کی اجازت دیتا ہو۔ بلکہ اگر اس کی عورت ایسی حرکت کرے اور اس کو اطلاع ہوجائے تو اُسی وقت اُس کو قتل کرنے کے لئے آمادہ ہوجاتا ہے۔

ہندوؤں میں قید شرافت کا نہ ہونا | اس کے برعکس ہندوؤں کے راجاؤں میں ہمیشہ یہ رسم رہی ہے کہ وہ اپنی لڑکیوں کو رقاصوں۔ سازندوں اور ڈوم ڈھاڑیوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ جب بادشاہوں کا یہ حال ہو تو دوسروں کے بارے میں کیا کہا جائے۔ اور جو ہندو عورتیں مردوں کے سامنے نہیں آتیں انھوں نے یہ پردہ نشینی اور ترک رقاصی مسلمانوں کی صحبت سے سیکھی ہو۔ چنانچہ اگر اب کسی ہندو سے کوئی کہدے کہ ذرا کل اپنی بی بی کو بھیج دینا۔ اُس سے مجھے کوئی بات کرنی ہو، تو وہ گالیاں دینے لگے گا اور آمادۂ قتل ہوجائے گا۔ اور اتنا قہر اسی لئے ہے۔ اب ان کی عورتیں پردے میں بیٹھتی ہیں۔ اگر وہ بے پردہ سڑک پر جائے تو اُسے لوگوں کے گھروں تک جانے میں پھر کیا مانع ہو سکتا ہو

اور ہندوؤں میں بعضے قبیل نشین کھتری اپنے ہم قوم ہندوؤں کو لڑکی دیدیتے ہیں جو ادنیٰ پیشے کرتے ہیں۔ مثلاً دلالی، نخود فروشی یا حلوائی کا پیشہ کرتے ہیں۔ شاہجہاں آباد کے کھتریوں میں ایک

شخص صاحب فیل اور پالکی نشین تھا۔ مگر اس کے بڑے بھائی کا داماد اس کی سواری کے وقت صراحی اٹھاتا تھا۔ مگر مسلمانوں میں، ذیل پیشہ والوں کو جیسے خدمتگار، سقہ، فیلبان، فراش، عطار یا حلوائی اور نان بائی وغیرہ کو پاجی سمجھتے ہیں۔ متمول لوگوں کی تو بات ہی کیا ہے۔ اگر کوئی شریف آدمی دس روپیہ ماہانہ منصب بھی پاتا ہو تو وہ کسی پانسو روپیہ تنخواہ پانے والے فیلبان سے رشتہ داری کو جائز نہیں سمجھتا۔ تو پھر سقہ وغیرہ اور دوسرے بازاریوں کے بارے میں تو کہنا ہی کیا۔ بلکہ بعضے امیر مرثیہ خوانوں کو بھی محرم کے سوائے اپنی مجلس میں بٹھانے کے لائق نہیں سمجھتے۔ اس پیشے کو بھی زیادہ تر شرفا معیوب سمجھتے ہیں۔

اس کے برخلاف ہندوؤں میں یہ ہو کہ بڑا بھائی کسی امیر کے دفتر میں نوکر ہو اور چھوٹا بھائی گلی گلی برف بیچتا پھرتا ہو۔ اور بعضے رذیل مسلمانوں نے جو یہ شہرت دے رکھی ہے کہ ایران میں یہ قیود نہیں ہیں۔ وہاں بازاری لوگ اور بادشاہی خاندان کے افراد دونوں عزت میں برابر سمجھے جاتے ہیں یہ بات بالکل غلط ہو کیونکہ وہاں بھی رذیل اور شریف کے درمیان بہت فرق ہو۔ وہاں شرفاء کی اولاد روضہ خوانی کو بھی معیوب سمجھتی ہو۔ جو ثواب کا کام ہو۔ اگر کوئی سید، درزی کا پیشہ اختیار کرلے یا کوئی مغل نان فروشی، سبزی فروشی یا سقائی کو اپنا پیشہ بنالے تو اسے عزیزوں اور شریفوں کے سامنے بیٹھنے کی اجازت بھی نہیں ملتی۔ ایسی صورت میں قرابت کا تو گمان بھی نہیں کیا جاسکتا۔

چھتریوں کا دعویٰ اور ان کی غذا بہرحال برہمنوں کی اٹھارہ شاخیں ہیں۔ چھتریوں کا دعویٰ ہو کہ اگلے زمانہ میں تمام برہمن سارے فرقہ کے کھتریوں کے ہاتھ سے پکی ہوئی روٹی اور اس کے برتنوں میں پکا ہوا سالن کھاتے تھے مگر اب سوائے سارسُت فرقے کے اور کسی فرقے کے ہاتھ کا پکا ہوا کھانا برہمن نہیں کھاتے اور حقہ بھی ان کے ساتھ نہیں پیتے۔ کھتریوں کی غذا ان لوگوں کے سوا جو وشنو ہوگئے ہیں، گوشت، پلاؤ وغیرہ ہوتی ہے اور جس قسم کا گوشت بھی ہاتھ لگ جاتا ہو کھالیتے ہیں۔ مگر گائے کا گوشت اور مسلمانوں کے خوف سے سوّر کا گوشت نہیں کھاتے۔ البتہ کہیں ہاتھ آجائے تو کھانے سے چوکتے بھی نہیں لیکن اب مسلمانوں کے دارالحکومت میں بہت دنوں سے رہنے کی وجہ سے اس کے کھانے

کی عادت نہیں ہے۔ شاید پہلے بھی اس کی طرف زیادہ رغبت نہیں تھی۔ ہاں اگر کسی ایسے شہر میں پہنچ جاتے ہیں جہاں کا حاکم ہندو ہو تو اس وقت دیکھنا چاہیئے۔ اگر وہاں کا حاکم راجپوت ہو یا کسی جگہ یقین سے ثابت ہو گیا کہ یہاں کا حاکم سور کھاتا ہے اور کسی دوسری قوم کا ہے تو پھر ہر شخص تامل کرتا ہے بہرحال اگر حاکم سور کھاتا ہے تو یہ لوگ بھی کھاتے ہیں اور وہ نہیں کھاتا تو یہ بھی نہیں کھاتے۔

بیشنو | بیشنو کے معنی ہندی میں پرہیزگار متقی مُرتاض عبادت پیشہ ہندو کے ہیں، جو گوشت کھانے سے پرہیز کرتا ہو۔[۱]

کھتریوں کا اصلی مسکن | اب بہت زمانہ سے کھتریوں کا اصلی مسکن پنجاب کا علاقہ ہے جو پانچ دریاؤں کے درمیان واقع ہے۔ وہ پانچ دریا یہ ہیں ستلج، بیاہ (بیاس) راوی، چناب اور جھیلم۔ پنجاب فارسی کے پنج اور آب کا مرکب ہے اور اس کی وجہ تسمیہ پانچ دریاؤں کے درمیان واقع ہونا ہے۔ پنجاب کے علاوہ دوسرے خطوں میں بھی کھتری پائے جاتے ہیں لیکن جو فرقے پنجاب کے شہروں کے قرب میں رہتے ہیں اُن کے درمیان روٹی اور حُقہ میں مشارکت پائی جاتی ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے درمیان قرابت ہوتی ہے۔ کیونکہ ہندوؤں میں اپنی لڑکی اُس شخص کو دی جاسکتی ہے جس کے ساتھ ایک ہی برتن میں کھانا کھا سکیں اور یہی حال کسی کی لڑکی قبول کرنے کا ہے۔

پورب کے کھتری | اور بعضے کھتری جو مدّت سے پنجاب کی سکونت چھوڑ کر پورب میں رہنے لگے ہیں پنجاب کے کھتری اُن کے ساتھ ایک برتن میں کوئی چیز نہیں کھاتے اور اُن میں آپس میں رشتہ بھی نہیں کیا جاتا لیکن اگر کوئی پنجابی کھتری سو سال پہلے پورب میں آیا ہو اور وہ ایک ایسے کھتری سے جسے اُس ملک میں آئے ہوئے اتنی ہی مدت گذر چکی ہو آپس میں رشتہ کرلے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ پنجاب کے نووارد کھتری اُن کے ساتھ کھانا اور قرابت کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ لہذا وہ کھتری جو پنجاب سے پورب کے شہروں میں آتے ہیں اور یہاں خوش حال زندگی بسر کرنے کے باعث یہیں بس جاتے ہیں جب اُن کا لڑکا جوان ہو جاتا ہے تو شادی کے لئے اُسے اپنے وطن کو بھیج دیتے ہیں اور اس

---

[۱] اصل نسخے میں اس عبارت کے بعد یہ جملہ لکھا ہے "راجپوتوں کا ذکر فرقۂ کھتریوں کے بعد کیا جائے گا۔"

طرح جب لڑکی کو شادی کے قابل پاتے ہیں تو اُسے وطن بھیجکر داماد کو یہاں بلا لیتے ہیں یا لڑکی کو وہیں بھیج دیتے ہیں تاکہ بصورت دیگر وہ "پوربی" نہ کہلائیں۔ جو کھتری مُدت سے پورب میں سکونت اختیار کئے ہوتے ہیں اور اب پنجاب میں آمد و رفت نہیں رکھتے، اُن کو "پُوربی" کہا جاتا ہی۔ پنجابی اُن کے ساتھ کھانے میں شریک نہیں ہوتے اور رشتہ داری بھی ممنوع ہی۔ یہ پوربیئے بھی پنجابیوں کے ساتھ کھانے سے پرہیز کرتے ہیں اور پنجاب کے سب کھتری آپس میں کھانے اور حقے کی شرکت رکھتے ہیں مگر اُن میں تین فرقے ایسے ہیں جنھیں نیچ اور کم مرتبہ سمجھا جاتا ہے۔ کھتری اُن کے ساتھ ہرگز کوئی چیز نہیں کھاتے اور نہ اُن میں رشتہ کیا جاتا ہے۔

کھتریوں کی فضیلت | مختصر یہ کہ کھتریوں کی شرافت، ہندوؤں کے تمام فرقوں سے زیادہ ہی۔ کیونکہ برہمن کے بعد چھتری (کھتری) ہی زنار باندھتا ہی اور ہندوستان کے تخت و تاج کا مالک بھی یہی فرقہ تھا۔

چھتری راجپوت نہیں ہیں | بعضے جہلا جنھوں نے کتابوں کا مطالعہ نہیں کیا، یہ گمان کرتے ہیں کہ چھتری بھی راجپوت ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہی۔ کیونکہ ہندوؤں کی شرافت کا معیار برہمن سے اُن کی قربت پر موقوف ہی۔ لہذا اگر راجپوت کھتریوں سے زیادہ شریف ہیں تو یہ ہونا چاہیئے کہ راجپوتوں کا پکایا ہوا کھانا برہمن کھالیں۔ اور ایسا نہ کبھی ہوا ہے نہ ہوگا۔ یا پھر یہ ہونا چاہیئے کہ ہر راجپوت زنار باندھے اور یہ کبھی نہیں دیکھا گیا۔ اس کے برخلاف کھتری ہیں کہ اب بھی سارسُت فرقے سے طعام اور تنباکو میں شرکت رکھتے ہیں۔ اور کوئی کھتری بغیر زنار کے نہیں رہتا۔ اور کھتری کے مقابلے میں راجپوت کو شودر سمجھا جاتا ہے۔ ہندوستان میں کھتری ہمیشہ سے تخت و تاج کا حق دار سمجھا جاتا ہے۔

اس فرقے کی کتابوں میں اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہوا ہی اُس کی تفصیل یہ ہے کہ ہندوستان میں ایک راجہ تھا اس کی وفات کے بعد، اس کی اولاد میں صرف ایک کنیز زادہ باقی رہا۔ چونکہ حق وراثت اسی کو پہونچتا تھا۔ وہ باپ کی گدّی کا وارث ہوا۔ اُس نے اپنے چچا اور چچیرے بھائیوں کو اس وجہ سے کہ وہ اُس

کے ساتھ کھانے یا حقہ پینے میں شریک نہ ہوتے تھے، ذلیل وخوار کیا۔ اُن غریبوں نے اپنی جان کے ڈر سے جلا وطنی اختیار کی اور جس کے جہاں سینگ سمائے چلا گیا۔ بعضوں نے نوکری کا پیشہ اختیار کیا اور کچھ لوگوں نے کوئی ہنر سیکھ لیا اور اہل حرفہ میں شامل ہو گئے۔ چنانچہ اس وقت تک اُسی مصیبت میں مبتلا ہیں۔

ہندی میں راجپوت کے معنی ہیں بادشاہ کی اولاد۔ کیونکہ راج کے معنی بادشاہ کے ہیں اور پوت لڑکے کو کہتے ہیں۔ یہ لقب ایسا ہی ہے جیسے اندھے کو بصیر کہتے ہیں کیونکہ اس لڑکے کے راجپوت کہلانے کی وجہ تسمیہ یہی ہے کہ وہ لونڈی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ اگر وہ نجیب الطرفین ہوتا تو اس کا لقب محتاج نہ ہوتا بہرحال اُس نے بہتری کی کوشش کی۔ مگر برہمنوں نے اور اُس کے بنی اعمام نے اُس کے ساتھ کھانے میں شرکت گوارا نہ کی۔ نہ اُسے زنار ملی۔ کیونکہ اگر برہمن اجازت دیتے تو وہ زنار باندھ سکتا تھا۔ آج بھی تمام فرقوں کا یہی حال ہے کہ بغیر برہمن کی اجازت کے زنار نہیں باندھ سکتے۔ بعضے راجپوت یا دوسرے فرقوں کے لوگ، جو صاحب دولت وثروت ہو جاتے ہیں برہمنوں کو خوب ذبیحہ کھلا پلا کر زنار باندھنے کی اجازت حاصل کرتے ہیں۔ اگر کسی کو اس معاملہ میں تامل ہو تو صاحب علم برہمنوں سے اس معاملہ میں دریافت کر کے اپنی تشفی کر لے۔

کشمیری برہمن | کشمیر کے برہمن اس فرقے میں سب سے زیادہ افضل اور شریف ہیں۔ اس فرقے میں صاحب تصنیف علماء پیدا ہوئے ہیں اور ان میں سے بعض پنڈتوں نے گوشت کھانا بالکل ترک کر دیا ہے باقی تمام زن و مرد گوشت کھاتے ہیں۔

سارست فرقہ | سارست فرقہ کا تعلق کھتریوں سے ہے۔ اُن کے تمام مرد گوشت کھاتے ہیں اور عورت کی جب تک شادی نہ ہو جائے نہیں کھاتی۔ کھتریوں کے دوسرے فرقوں کا بھی یہی حال ہے۔

قنوجی برہمن | دوسرا گروہ قنوجیوں کا ہے۔ یعنی قنوج کے برہمن۔ قنوج، ہندوستان میں ایک قدیم شہر ہے۔ یہاں کے برہمنوں کو قنوجی کہتے ہیں۔ یہ لوگ بھی گوشت کھاتے ہیں۔ سوائے اُن کے جنھوں نے ترک کر دیا ہو۔

غرض کہ برہمنوں میں کچھ تو گوشت سے اجتناب کرتے ہیں اور بعضے بے تکلف کھاتے ہیں۔

لیکن گائے کے گوشت سے تمام ہندو لوگ بالکل پرہیز کرتے ہیں۔ بلکہ اُس کا گوشت کھانے والے کو ہندوؤں میں شمار نہیں کرتے۔

ویشوں میں کوئی فرقہ ایسا نہیں جو گوشت کھاتا ہو۔ سب اس سے پرہیز کرتے ہیں۔ اور گوشت ہی پر موقوف نہیں بعض ترکاریوں سے بھی وہ اجتناب کرتے ہیں۔

کھتری پیاز کھاتے ہیں مگر لہسن نہیں کھاتے اور کائیست جو کہ کایت کے نام سے مشہور ہیں۔ لہسن کھاتے ہیں اور پیاز سے بالکل پرہیز کرتے ہیں۔ اور ویش، پیاز، گاجر اور شلجم بھی نہیں کھاتے اور بعضے کھتری بھی شلجم سے پرہیز کرتے ہیں

ویشوں کی شاخیں ویشوں کی چند شاخیں ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک صرف اپنے بنی اعمام اور رشتہ داروں کے ہاتھ کی پکی روٹی کھاتے ہیں۔ لیکن برہمن اُن کے ہاتھ کا کھانا نہیں کھاتے۔ ویش کے فرقوں میں دو فرقے سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ اگروالہ اور سراوگی۔ اس فرقہ کے لوگ عبادت گزار اور پرہیزگار بہت ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اُن کے سامنے گوشت کا نام بھی لے لے تو یہ اس کی صحبت سے کنارہ کش ہوجاتے ہیں۔

شودروں کے فرقے شودروں کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔ یہ لوگ اہیر کہلاتے ہیں۔

جاٹ اور کنبی اسی طرح جاٹ اور کنبی ہیں۔ کنبی، ہندوؤں میں ایک فرقہ ہے جو کایتہ کہلاتا ہے مگر دوسرے لوگ انہیں شودر کہتے ہیں۔ اپنے بارے میں اُن کا کہنا ہے کہ ہم کایت نہیں ہیں۔ بلکہ کائیست ہیں۔ یعنی ہم برہما کے تمام جسم سے پیدا ہوئے ہیں۔ جب کہ برہمن صرف سر سے، کھتری بازو سے، ویش ناف سے اور شودر پیروں سے پیدا ہوئے ہیں۔ کایتہ ہندی میں بدن کو کہتے ہیں اور کائیست جو بدن سے منسوب ہو۔ راقم الحروف کے نزدیک اس فرقے کے لوگ اپنے دعویٰ میں حق بجانب ہیں کیونکہ شودر تو وہ فرقہ ہے جو مذکورہ بالا تینوں فرقوں یعنی برہمن، کھتری اور ویش کے ہاتھ کا کھانا کھالے۔ مگر جاٹ، اہیر اور کایتھ کے ہاں یہ معاملہ نہیں ہے، یہ لوگ اپنے قرابت داروں، قنوجی برہمنوں اور گوڑ فرقے کے لوگوں کے سوا کسی دوسرے کے ساتھ کھانا نہیں کھاتے خواہ وہ برہمن ہو یا کھتری یا ویش یا کایتھ۔

(باقی آئندہ)

تبصرے

اقبال کے آخری دو سال - از ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی - تقطیع متوسط - ضخامت ۶۷۰ صفحات - کتابت وطباعت بہتر - قیمت مجلد نو روپے - پتہ :- اقبال اکاڈمی پاکستان - کراچی

ڈاکٹر اقبال پر اب تک سیکڑوں کتابیں شائع ہو چکی ہیں - مگر یہ کتاب اپنی نوعیت میں سب سے جُدا ہے - اس کا اصل مقصد تو یہ دکھانا ہے کہ مرحوم نے اپنی عمر کے آخری دو برسوں میں پنجاب مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے کیا کام کیا - اور اس کی کیا اہمیت ہے لیکن اس کام کے پس منظر کے طور پر فاضل مصنف نے اپنی داستان اُس زمانہ سے شروع کی ہے جبکہ پنجاب کی قسمت کا مالک سر مائیکل اوڈوائر تھا - چنانچہ کتاب دو حصّوں میں تقسیم ہے - پہلا حصہ جس کا عنوان ہی پس منظر ہے سات ابواب پر مشتمل ہے اور ان میں ۱۹۱۲ء سے لے کر ۳۵ء تک کے پنجاب کے اصلاً اور پورے ملک کے ضمناً سیاسی حالات و واقعات - سیاسی انجمنوں اور اداروں کے کارنامے اور پنجاب کی مشہور شخصیتوں مثلاً سر فضل حسین - سر محمد شفیع - سکندر حیات، لالہ لاجپت رائے ڈاکٹر محمد عالم - مولانا ظفر علی خاں کی مختلف سرگرمیاں - ان کا تذکرہ مفصل اور پُر از معلومات طریقہ پر کیا گیا ہے - دوسرا حصہ جو اصل موضوعِ کتاب ہے اُس وقت کی تاریخ سے شروع ہوتا ہے جب پنجاب میں ۳۵ء کے انتخابات کے موقع پر مسلم لیگ پارلیمنٹری بورڈ قائم ہوا - اس سلسلہ میں پنجاب میں انتخابات کی چہل پہل - سیاسی پارٹیوں کی باہمی آویزش - کانگریس کی مسلم عوام کے ساتھ رابطہ پیدا کرنے کی تحریک، پنجاب میں کانگریسی حکومت - سکندر جناح پیکٹ اور مسجد شہید گنج کا قضیۂ نامرضیہ - آل انڈیا مسلم لیگ کا پنجاب مسلم لیگ جس کے صدر ڈاکٹر صاحب مرحوم تھے اُس کو الحاق نہ دینا - ان سب کو پوری تفصیل اور وضاحت سے بیان کیا گیا ہے اور اس طرح کتاب کا خاتمہ اس حیرت انگیز واقعہ پر ہوا ہے کہ جب کتاب کے مصنف جو صوبہ مسلم لیگ کے جوائنٹ سکریٹری تھے اپنے ساتھیوں کے ساتھ صوبہ لیگ کے الحاق سے مایوس و ناکام ہو کر کلکتہ سے جہاں آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس ہوا تھا لاہور کے اسٹیشن پر پہونچے تو انہیں ڈاکٹر اقبال کی وفات کی خبر ملی

اور وہ اسٹیشن سے سیدھے مرحوم کی کوٹھی پر پہونچے۔ کتاب میں تین ضمیمے بھی ہیں جو تاریخی حیثیت سے کافی اہم ہیں۔ اس طرح کتاب ملکی سیاسیات پر ایک بڑی مفید معلومات افزا اور بصیرت افروز دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے۔ انداز بیان دلچسپ شگفتہ اور سنجیدہ بھی ہے لیکن افسوس ہے صفحہ ۲۰۴ کے حاشیہ میں مولانا ابوالکلام آزاد کے حسب ونسب پر خردہ گیری نے اس کتاب کی مورخانہ سنجیدگی اور غیر جانبداری کو بری طرح مجروح کردیا ہے مولانا کے متعلق یہ نوٹ بالکل بے محل اور بے موقع بھی ہے اور فتنہ پردازانہ بھی۔

اسرار و رموز پر ایک نظر - از پروفیسر محمد عثمان۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۱۹۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد چار روپے ۵۰ نئے پیسے۔ پتہ :- اقبال اکاڈمی پاکستان۔ کراچی۔

مثنوی اسرار خودی اور رموز بیخودی فلسفۂ و فکر اقبال کا عطر اور نچوڑ ہے۔ اس بنا پر جن حضرات نے فلسفۂ و فکر اقبال پر لکھا ہے مستقلاً یا ضمناً ان دونوں مثنویوں کے معانی و مطالب پر بھی اپنی بساط کے مطابق کلام کیا ہے لیکن کسی نے دقیق و غامض فلسفیانہ بحث کے باعث اسے عوام کے کام کا نہیں رکھا اور کسی نے سطحی کلام کرکے مثنویوں کی اصل روح اور اُن کے مغز کو اجاگر نہیں کیا۔ اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ گویا فلسفۂ خودی کی تشریح خود اقبال کے لفظوں میں کی ہے اور اس قدر سہل اور شگفتہ اور موثر انداز میں کہ اردو کی متوسط درجہ کی استعداد کا ایک شخص اسے بخوبی سمجھ بھی سکتا ہے اور اس سے لطف اندوز بھی ہوسکتا ہے۔ کتاب دو حصوں پر تقسیم ہے۔ پہلے حصہ میں جس کا عنوان فرد ہے خودی کی حقیقت، تخلیق مقاصد اور عشق و محبت۔ سوال اور نفی ذات۔ نظریۂ ادب۔ تربیت خودی کے مرحلے، حکایات اسرار۔ جہاد اسلامی کی غایت اور "وقت تلوار" ہے۔ ان مضامین پر گفتگو ہے اور حصہ دوم میں جس کا عنوان ملت ہے، قوم کس طرح بنتی ہے؟ توحید کی حقیقت، مقام رسالت۔ ملت اسلامیہ کی خصوصیات۔ قرآن آئین ملت ہے۔ ملت اسلامیہ کا مستقبل۔ مسلمان عورت اور سب سے آخر میں سورۂ اخلاص کی ایسی عجیب و غریب تفسیر ہے کہ اس سے تعمیر ملت و تکمیل خودی کا پورا پروگرام نکل آتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ جہاں تک ان مثنویوں کی عام فہم تشریح و توضیح کا تعلق ہے یہ کتاب اقبالیات کے وسیع ذخیرہ میں بڑا قابل قدر اضافہ ہے۔ ارباب ذوق کو عموماً اور نوجوان طلباء اور طالبات کو خصوصاً اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے۔

Introduction to the thought of Islam.

انگریزی ترجمہ از جناب ملا عبد المجید دار بیرسٹر۔ تقطیع متوسط ضخامت ۵۳ صفحات کاغذ اور ٹائپ اعلیٰ،
قیمت مجلد درج نہیں پتہ:- اقبال اکاڈمی پاکستان کراچی۔ ذاکس کی مصنفہ مس لیوس کلو: بیتر نے فرانسیسی زبان میں ایک کتاب لکھی تھی جو اگرچہ مختصر ہے لیکن اس میں نظرِ غائر سے مطالعہ کرنے کے بعد اقبال کے بنیادی افکار کا جو انسانِ کامل۔ معیاری سوسائٹی فلسفۂ مذہب اور اس کے مابعد الطبعیات سے متعلق ہیں بڑی خوبی سے جائزہ لیا گیا اور فکرِ اقبال کا موازنہ مشرقی و مغربی افکار سے کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ اقبال کی شخصیت سے متعارف کرانے کی غرض سے ان کے حالات و سوانح اور ان کی شخصیت اور فلسفہ پر بھی دو ابواب میں گفتگو کی گئی تھی۔ پھر اقبال کے فن شعر گوئی پر کلام کرنے کے بعد ان کی غزلوں کا انتخاب کیا گیا تھا۔ فاضل مترجم نے اس کتاب کا بڑا بلیغ ترجمہ نثر کا نثر میں اور نظم کا نظم میں کیا ہے اور حق یہ ہو کہ ترجمہ کا حق ادا کر دیا ہے۔ محترمہ مصنفہ اور لائق مترجم دونوں اس کوشش کے لئے قابلِ مبارکباد ہیں۔ انگریزی خواں اصحاب کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے۔

اقبال اور حیدر آباد - از جناب نظر حیدر آبادی۔ تقطیع متوسط ضخامت ۲۳۲ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد پانچ روپیہ۔ پتہ:- اقبال اکاڈمی پاکستان۔ کراچی۔

اقبال کی زندگی میں حیدر آباد مسلمانوں کے عہد حکومت اور اس کی تہذیب کی ایک آخری یادگار کی حیثیت سے قائم تھا۔ اس بنا پر مرحوم کو حیدر آباد سے یک گونہ دلی تعلق تھا اور اسی طرح اقبال کی شاعری فلسفہ اور فکر سے حیدر آباد بھی غیر معمولی طور پر اثر انداز ہوا۔ چنانچہ وہاں سب سے پہلے اقبال ڈے بڑی شان و شوکت سے منایا گیا جس میں عوام و خواص نے بڑی عقیدت سے شرکت کی اور تقریروں، مضامین اور نظموں کے ذریعہ اپنے دلی جذبات کا اظہار کیا۔ پھر اس ہنگامی مظاہرۂ عقیدت کے علاوہ ذہنی اور فکری طور پر اقبال نے حیدر آباد کے نوجوانوں طلبا اور طالبات کو اس درجہ متاثر کیا کہ آج وہاں کی شاعری۔ فن یہاں تک کہ ڈرامہ اور موسیقی تک پر وہ اثرات نظر آتے ہیں۔ لائق مصنف نے جو اردو کے معروف شاعر ہیں اس کتاب میں پوری داستان بڑی جامعیت اور خوبی کے ساتھ بیان کی ہے۔ مرحوم کی ایک غیر مطبوعہ اور

نادر نظم کے علاوہ اس کتاب میں بعض جزوی معلومات بڑے کام کی ہیں جن سے شاعرِ مشرق کا آئندہ سوانح نگار فائدہ اٹھا سکتا ہے "۔

Diplomacy in Islam از جناب افضل اقبال صاحب۔ تقطیع متوسط ضخامت ۱۵۶ صفحات کاغذ اور ٹائپ اعلیٰ۔ قیمت مجلد دس روپیہ۔ پتہ:- انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر کلب روڈ۔ لاہور۔

آج کل بین المملکتی سیاست میں ڈپلومیسی کا لفظ سیاسی جوڑ توڑ کرکے اپنا مقصد حاصل کرلینے کے مفہوم میں بولا جاتا ہے اور اس میں اخلاق کی اعلیٰ قدروں کا چنداں خیال نہیں رکھا جاتا لیکن چونکہ اسلام کی بنیاد ہی اعلیٰ اخلاق اور بلند کردار پر ہے اس لئے وہ اس راہ میں بھی کسی ایسی حرکت یا فعل کی اجازت نہیں دیتا جو اخلاق کی سطح سے گری ہوئی ہو اور بے شبہ یہ اسلام کا بہت بڑا امتیاز ہے جس سے آج کی دنیا سبق لے سکتی ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مثالی نمونہ کی حیثیت سے پیش کرکے تین اہم ابواب کے تحت لائق مصنف نے یہ دکھایا ہے کہ سرور کائنات نے کس طرح مختلف اور بعض نہایت نازک مواقع پر مختلف غیر مسلم طبقات کے ساتھ گفت و شنید کرکے بڑے بڑے اہم معاملات نہایت خوش اسلوبی سے طے کئے، اُن سے معاہدے کئے، صلح کی۔ عرب کے قبائل یا غیر ممالک کے مختلف وفود نے ملاقات کی۔ اُن کے سوالات کے جوابات دیئے۔ اسلام کا پیغام اُن تک پہونچایا۔ ان وفود میں مختلف طبیعت اور مزاج کے لوگ ہوتے تھے۔ جو بعض اوقات گستاخی اور دریدہ دہنی سے گفتگو کرتے تھے اور کبھی کبھی اشتعال انگیز حرکت بھی کر بیٹھتے تھے۔ مگر ان سب مواقع پر حضورؐ نے اُن کے ساتھ جو معاملہ کیا اور جس انداز سے گفتگو کی وہ "ڈپلومیسی" کی تاریخ کا نہایت روشن باب ہے۔ اسی طرح حضورؐ نے خود اپنے جو وفود دوسروں کے پاس بھیجے اُن کو آپ نے جو ہدایات دیں اور جس طرح آپ نے اُن کی رہنمائی اور نگرانی فرمائی یہ سب اس بات کی روشن دلیل ہیں کہ آپ کی ذات ستودہ صفات میں اعلیٰ اخلاق و مکارم کے ساتھ معاملہ فہمی۔ تدبّر، حزم و دور اندیشی اور عرفانِ نفسیات کے اوصاف بیک وقت کس خوبی سے جمع تھے لائق مصنف ڈپلومیٹک تعلقات کے محکمہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی بنا پر جسٹس ایس، اے رحمٰن کے بقول جنھوں نے اس کتاب کا پیش لفظ لکھا ہے

کیا عجب ہے کہ ان کی یہ کتاب (جس کی انگریزی زبان بھی اعلیٰ اور معیاری ہے) موجودہ دنیا کے ڈپلومیٹک ضمیر کو بیدار کرنے کا سبب بنے۔ اس کتاب میں جتنے واقعات ہیں سیرت النبی پر مستند کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ اس ذیل میں حضورؐ نے منافقوں اور مولفۃ القلوب کے ساتھ جو معاملہ کیا ہے اس کا بھی تذکرہ آگیا ہے۔ یہ کتاب اس حیثیت سے قابلِ قدر اور لائقِ مطالعہ ہے کہ اس میں مذاقِ جدید کے مطابق سیرتِ نبوی کے ایک خاص رُخ کو زیادہ نمایاں کرکے پیش کیا گیا ہے۔

تزکیۂ نفس | از مولانا امین احسن اصلاحی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۴۴۴ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد چھ روپئے۔ پتہ:۔ ملک برادرز تاجران کتب۔ کارخانہ بازار۔ لائلپور (مغربی پاکستان)

قرآن مجید میں متعدد مواقع پر بتایا گیا ہے کہ حضرات انبیاء کی بعثت کی ایک غرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کا تزکیۂ نفس کریں۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ بڑی سے بڑی اعلیٰ تعلیم بھی اُس وقت تک کارگر نہیں ہوتی جب تک کہ پہلے نفس کا تزکیہ کرکے اسے اہوا و اغراضِ فاسدہ سے پاک وصاف کرکے امرِ حق کو بے چون و چرا قبول کرلینے کے لائق نہ بنا دیا گیا ہو، ورنہ شیطان سو راستوں سے آکر نیکی اور اصلاح و تقویٰ کی راہ مارتا ہے اور اس خوبی اور چالاکی کے ساتھ کہ انسان بدی کو ہی نیکی سمجھ کر اُس پر گامزن رہتا ہے اور اُسے پتہ بھی نہیں چلتا کہ شیطان نے اُس پر کس غضب کا داؤ کھیلا ہے۔ شیطان اور نفس کے فریب کے یہ ہمہ رنگ زمین دام عقیدہ۔ علم و عمل اور طریقت و تصوّف کی ہر منزل میں بچھے ہوئے ہیں اور صراطِ مستقیم پر قائم رہنے کے لئے اُن کا علم اور اُن سے بچنا ضروری ہے۔ چنانچہ فاضل مصنف نے جو نامور صاحبِ قلم عالم ہیں اس کتاب میں پہلے شروع کے چالیس صفحات میں دین میں تزکیۂ نفس کی اہمیت و ضرورت اور تزکیہ کے لغوی مفہوم، اس کے مقصد اور اس کی وسعت پر گفتگو کی ہے اور پھر تزکیۂ علم اور تزکیۂ عمل کے زیرِ عنوان الگ الگ بڑی تفصیل اور وضاحت سے بتایا ہے کہ علم حقیقی کیا ہے اُس کا سرچشمہ کیا ہے۔ اُس کے حصول کا طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فلاسفہ، متکلمین اور صوفیہ کے آراء و افکار کا تنقیدی جائزہ لیکر اُن پر محاکمہ کیا ہے اور علم کے حجابات۔ آفات و امراض کو بیان کرکے اُن سے محفوظ رہنے اور اُن پر غلبہ پانے کی صورتیں اور تدبیریں بیان کی ہیں۔ اسی انداز سے عمل پر گفتگو ہے کہ ذکرِ آخرت۔ نماز روزہ۔ زکوٰۃ اور حج اُن کی غرض و غائت کیا ہے۔ ان کے فوائد و برکات کیا ہیں؟ شیطان کس طرح اس راہ

میں آکر گمراہ کرتا ہے اور اُن سے ایک مسلمان کس طرح محفوظ و مامون رہ سکتا ہے۔ غرض کہ اس زمانہ میں جبکہ علم و عمل کی ہزاروں قسم کی گمراہیوں نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر اس طرح قبضہ کر لیا ہے کہ اُن کا اچھے سے اچھا عمل اور فکر بھی اُن کے اثرات سے آزاد نہیں ہے اس کتاب کا مطالعہ بہت مفید ہوگا۔ زبان و بیان کی شگفتگی اور سلاست و روانی کے لئے فاضل مصنف کا نام کافی ضمانت ہے۔

اسلام بیسویں صدی میں مرتبہ ایم محی الدین۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۷۰ صفحات۔ کتابت و طباعت معمولی قیمت چار روپیہ پچاس پیسے پتہ:۔ ادارہ اوراق زریں ۸۵ ریلوے روڈ لاہور

لائق مرتب نے طالب علمی کے زمانہ میں اسلام اور مسائلِ حاضرہ پر ایک سوالنامہ مرتب کر کے انڈو پاک کے متعدد علماء کے پاس بھیجا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ اسلام موجودہ دور کے سیاسی، اقتصادی اور سماجی مسائل کا کوئی کامیاب حل پیش کر کے خود اپنا کوئی نظام قائم کر سکتا ہے یا نہیں؟ اگر کر سکتا ہے تو اس کی شکل کیا ہوگی؟ اُس کے ماتحت مختلف طبقات کی پوزیشن اور حکومت کے مختلف اداروں اور شعبوں کی ترتیب و تشکیل کیونکر ہوگی؟ اس سوالنامہ کے جوابات مولانا محمد تقی امینی اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے مفصل دیئے تھے۔ اس کتاب میں ان دونوں علماء کے جوابات اور خود اپنے بعض مقالات کو جو دین اور سیاست کے مختلف مباحث پر ہیں مرتب نے یکجا کر دیا ہے۔ مقالات میں اسلامی جوش و خروش اور بعض مفید و قابلِ قدر معلومات کے علاوہ مشق تحریر کی ناپختگی اور خیالات کی ناہمواری صاف طور پر نمایاں ہے۔ جوابات کے بعض حصوں سے بھی اگرچہ ہم متفق نہیں ہیں تاہم اُن میں پختہ شعور اور فکر انگیز حقائق پائے جاتے ہیں اور اس لئے مطالعہ کے لائق ہیں۔ البتہ کتاب میں مولانا ابوالکلام آزاد کا جو خط شائع کیا گیا ہے اُس کی عبارت۔ انشاء اور املا۔ مولانا کی طبیعت اور مزاج اور پھر اُن کا خط اور لیٹر فارم ان سب چیزوں کے پیش نظر اس کے جعلی ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا۔

تعلیمات اسلام جلد دوم مرتبہ مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی تقطیع خورد ضخامت ۲۰۸ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپیہ پچیس پیسے۔ پتہ:۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ جامعہ نگر نئی دہلی۔

یہ حصہ عبادات و معاملات پر مشتمل ہے اس لئے اس میں پیغامِ محمدیؐ اور عبادات پر مولانا سید سلیمان ندوی کے پانچ مضامین کے بعد جو خطبات مدراس اور سیرت النبی سے ماخوذ ہیں اسلام کے سماجی، اقتصادی

اور سیاسی نظام اور اس کے مختلف پہلوؤں پر مولانا ابوالکلام آزاد، سرسید، مولانا شبلی، مولوی چراغ علی پروفیسر آرنلڈ، مولانا محمد حفظ الرحمٰن وغیرہم قدیم وجدید مصنفین کے چیدہ چیدہ مضامین ومقالات کا انتخاب ہے۔ انتخاب کرتے وقت فاضل مرتب نے ان جدید معاملات و مسائل کو پیش نظر رکھا ہے جو فلسفہ اور سائنس کی غیر معمولی ترقی اور اس کے تہذیبی وتمدنی اثرات کی وجہ سے مسلمانوں کو درپیش ہیں۔ یہ موصوف کی وسعت نظر اور حسن ذوق کی دلیل ہے اور اس بنا پر یہ اس لائق ہے کہ اسکولوں اور کالجوں کے اسلامی تعلیمات کے مضامین میں شامل کیا جائے۔

سیرت رسول کریمؐ از مولانا محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی۔ تقطیع خورد ضخامت ۳۰۶ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت چار روپیہ۔ پتہ:- الجمعیۃ بکڈپو۔ گلی قاسم جان۔ دہلی ۶

یہ کتاب مولانا کی اب سے کم وبیش تیس برس پہلے کی تصنیف ہے۔ قبول عام کی وجہ سے بہت سے اسلامی مدارس اور اسکولوں کے نصاب میں برابر شامل رہی ہے اور اب تک اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ یہ اس کا آخری ایڈیشن ہے جو مولانا کی نظر ثانی اور بعض مضامین کے اضافہ کے ساتھ بڑی آب وتاب سے شائع کیا گیا ہے۔ سیرت پر چھوٹی بڑی سیکڑوں کتابیں اردو میں نکل چکی ہیں اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے اور جاری رہے گا۔ مگر اس کی خصوصیات یہ ہیں (۱) ہر عنوان باب کے نیچے اور اس کے مناسب حال قرآن مجید کی آیات اور احادیث نقل کی ہیں تاکہ قاری کے ذہن پر نفسیاتی طور سے یہ اثر ہو کہ وہ جو کچھ پڑھ رہا ہے اس کا اصل سرچشمہ قرآن وحدیث ہے۔ (۲) ہر مضمون کے خاتمہ پر اس کا خلاصہ اور اس سے متعلق سوالات لکھے ہیں تاکہ قاری نے جو کچھ پڑھا ہے وہ اس کے ذہن میں مستحضر ہو جائے (۳) سیرت مبارکہ کے صرف واقعات بیان کرنے پر قناعت نہیں کی گئی بلکہ ضمناً جو اہم مباحث پیدا ہوتے گئے ہیں ان پر بھی مختصر مگر جامع اور سنجیدہ بحث کی گئی ہے (۴) شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں تاریخ کی اہمیت وضرورت، اس کے ماخذ اور پھر تاریخ عالم میں سیرت کی اہمیت اور اس کے فوائد پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ امید ہے کہ ان خوبیوں کے ساتھ ظاہری دیدہ زیبی کے باعث یہ ایڈیشن پہلے ایڈیشنوں سے بھی زیادہ مقبول عوام وخواص ہوگا۔

"مکتبہ برہان" اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ سے بھی یہ کتاب ملے گی۔

برہان

جلد ۴۹	ربیع الاول ۱۳۸۲ھ مطابق اگست ۱۹۶۲ء	شمارہ (۲)

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

کُلُّ مَن علیہا فان

آہ! کیونکر کہیئے جس کا کھٹکا شروع سے لگا ہوا تھا آخر ہی ہو کر رہا۔ آٹھ نو مہینہ کی اس درمیانی مُدّت میں وہ کونسا اعلیٰ سے اعلیٰ علاج تھا جس میں کوئی دقیقہ اٹھا کے رکھا گیا ہو۔ سیکڑوں ختم بخاری شریف کے ہوئے۔ ہزاروں لاکھوں اللہ کے نیک بندوں نے دعائے شبانہ کی۔ اکابر و بزرگانِ ملت نے غلافِ کعبہ پکڑ کر منتیں مانی۔ مگر جو مشیت کا فیصلہ تھا وہ ہو کر رہا اور ۲؍اگست کو آخری شب میں ملتِ اسلامیہ کے ترکش کا خدنگِ آخریں، علم و فضل کے خزانہ کا گوہر شب چراغ۔ دُرج شرف و مجد کا دُر تابندہ، اخلاق و فضائل کا پیکر، ملک اور قوم کی دساور کا متاعِ گرانمایہ اس عالم ناسوت کو خیر آباد کہہ کو ہمیشہ کے لئے جُدا ہو گیا اور دنیا کو ایک ماتم سرا بنا گیا۔ اناللہ وانا الیہ راجعون عربی کے مشہور شعر میں قیس کی جگہ "حفظ" رکھ دیجئے تو معلوم ہوگا کہ یہ شعر عرصہ پہلے کسی نے اسی موقع کے لئے کہا تھا۔

وما کان حفظٌ ہلکہ ہلک واحد ولکنہ بنیان قوم تہدما

مولانا حفظ الرحمٰن یوں ہونے کو کیا نہیں تھے۔ علوم و فنون اسلامیہ کے بلند پایہ عالم، نامور مصنف، ولولہ انگیز خطیب اور مفکر، جنگِ آزادی کے سپہ سالار اور ہیرو، مخلص اور بے لوث خادم ملک و ملت سبھی کچھ تھے۔ مگر ملک کی آزادی کے بعد انھوں نے جو رول ادا کیا ہے اُس کی تاریخ اس قدر شاندار ہے کہ اس میں کوئی ایک شخص بھی اُن کا حریف و سہیم نہیں ہو سکتا۔ بے لوث اور جانبازانہ خدمت کی وجہ سے اُن کے قومی کارناموں کا رکارڈ اس درجہ بے داغ تھا کہ اُن کا بڑے سے بڑا مخالف بھی

اُن پر حرف گیری نہیں کرسکتا تھا۔ اس کے علاوہ صاف دماغی اور معاملہ فہمی کا یہ عالم تھا کہ اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم یافتہ حضرات اور بلند پایہ ارباب سیاست کے مجمع میں بیٹھتے تھے اور اُن سے اپنی بات منوا کر اُٹھتے تھے۔ پھر حق گوئی اور جرأت کی یہ شان کہ جس چیز کو حق سمجھا اسے برملا کہا اور ہر جگہ کہا۔ اس راہ میں اُن کو نہ اپنوں کی پروا ہوئی اور نہ پرایوں کی۔ فکر کی بلندی، آزادی اور جرأت حق گوئی کے باوجود اُن کا ظرف اس درجہ وسیع اور قلب اس قدر فراخ اور کشادہ تھا کہ بغض و عناد کبھی کسی شخص سے نہیں رکھا۔ دشمن سے بھی اسی خندہ پیشانی سے ملتے تھے جس سے اُن کے دوست بہرہ مند تھے اور وقت پڑتا تھا تو اُن کی جو مدد بھی وہ کرسکتے تھے بیدریغ کرتے تھے۔ خدمت کی راہ میں اپنے اور غیر، دوست اور دشمن، موافق اور مخالف اُس کا امتیاز انھوں نے کبھی روا نہیں رکھا۔ کام سے نہ کبھی گھبراتے اور نہ اُکتاتے تھے۔ اُن کی زندگی ایک مشین کی طرح تھی جو برابر متحرک رہتی تھی۔ کھانا پینا آرام اور راحت، چین اور سکون اس کی کبھی پرواہ نہیں کی۔ یہ وہ خاص اوصاف و کمالات تھے جن کے باعث وہ عوام میں اور خواص میں، حکومت میں، ہندوؤں میں اور مسلمانوں میں، ہر طبقہ اور ہر گروہ میں بے حد عزت و احترام سے دیکھے جاتے تھے۔ اُن میں مقبول اور ہر دلعزیز تھے اور اُن کی بات کا ہر ایک پر اثر ہوتا تھا۔ اُن کی زندگی بالکل عوامی زندگی تھی: نہ دربان نہ کوئی روک ٹوک۔ ہر شخص اُن سے ہر وقت مل سکتا تھا۔ یہ وہ اوصاف تھے جو آج بیک وقت مشکل سے کسی ایک شخص میں یکجا نظر آئیں گے۔ اسی وجہ سے اُن کی شخصیت سب سے نمایاں اور برتر اور بڑی حسین و دلکش اور جاذب نظر تھی۔ وہ صرف "مجاہد ملت" نہیں تھے جیسا کہ لوگ عام طور پر انھیں سمجھتے اور لکھتے تھے بلکہ درحقیقت اس خود غرضی کی مادی دنیا میں انسانی شرف و مجد کی آبرو، اعلیٰ اقدارِ حیات کی عزت اور شرافت و نجابت کی مکمل تصویر تھے۔ اس لئے صرف مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ ملک و وطن کے ہر فرد اور ہر شخص کے لئے اُن کی زندگی نمونۂ عمل اور لائقِ تقلید تھی۔ کانگریس اور جمعیۃ علماء کی ہنگامہ آفریں تاریخ میں بارہا ایسے نازک اور پیچیدہ مواقع آئے ہیں جب کہ اُن کے ناخنِ فہم و تدبر نے عقدہائے مشکل کی گرہ کشائی کرکے

ان دونوں اداروں کو عظیم خطرات سے بچالیا ہے - چنانچہ ۳ اگست کی شام کو دلی کے دربار ہال میں تعزیتی تقریر کرتے ہوئے موجودہ صدر کانگریس شری سنجیوا ریڈی اور ہوم منسٹر لال بہادر شاستری جی نے اور اس کے بعد ایک اور جلسہ میں پنڈت جواہرلال نہرو اور دوسرے زعما نے صاف لفظوں میں اس کا اعتراف کیا ہے - وہ جمعیۃ علمار ہند کے جنرل سکریٹری منتخب ہوتے تو آخر تک رہے، پارلیمنٹ کے ممبر چنے گئے تو اسی حالت میں دنیا سے رخصت ہوئے - وجہ یہی ہو کہ جس کام کو وہ ہاتھ میں لیتے تھے اسے اس خوبی، تندہی اور خلوص و قابلیت سے انجام دیتے تھے کہ پھر ان کی قائم مقامی کرنے کے لئے کوئی دوسرا شخص نظر نہیں آتا تھا - حقیقت یہ ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کے بعد یہ دوسرے شخص تھے جنھوں نے مدرسہ کے بوریوں پر بیٹھ کر قدیم تعلیم حاصل کرنے کے باوجود عام ہندو اور مسلمانوں کے علاوہ انگریزی کے اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ کو بھی اپنی ذہانت و ذکاوت، معاملہ فہمی و دوراندیشی اور قوت عمل سے اس درجہ غیر معمولی طور پر متاثر کیا تھا یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ تعلیم قدیم و جدید کا فرق کوئی فرق نہیں ہے - دماغ روشن اور دل بیدار ہو تو انسان ہر مجلس میں ممتاز اور قائد بن کر رہ سکتا ہے -

---

یہ تو مولانا کے وہ اوصاف و کمالات ہیں جو اُن کی پبلک زندگی سے واقفیت رکھنے والا ہر شخص جانتا اور محسوس کرتا ہے - ان کے علاوہ ہم پس رہروان کاروان عدم نے رفقائے کار کی حیثیت سے خلوت میں اور جلوت میں گھر میں اور دفتر میں - غرض کہ زندگی کے ہر مرحلہ اور ہر موڑ میں کم و بیش مسلسل چالیس برس تک مرحوم میں کیرکٹر کی بلندی، کردار کی پختگی خوبی اور قلب و نظر کی پاکبازی و پاک طینتی کے جو حسین و دلکش اور گوناگوں مناظر دیکھے ہیں انہیں قلمبند کرنے کے لئے فرصت اور ایک دفتر درکار ہے - صحیح معنی میں ہر بڑے انسان کی پبلک زندگی میں اُس کا جو کردار نظر آتا ہے وہ دراصل صرف ایک پرتو ہوتا ہے اُس کے جوہر فطرت و طبیعت کا جس کے سوتے کا مطلع خود اس کا اپنا گھر ہوتا ہے - آہ! اب اُن کی کس کس بات کو یاد کرکے روئیے - اور کس کس خوبی کا تذکرہ کرکے

دامانِ دل کو خونابۂ جگر کے قطروں سے لالہ زار بنا دیئے، ان سطور کی تحریر کے وقت جب کہ قلب و دماغ پر حسرت کے ساتھ گمشدگی وحیرت کی جو کیفیت طاری ہے قلم آخر لکھے تو کیا لکھے

سماں کل کا رہ رہ کے آتا ہے یاد ابھی کیا تھا اور کیا سے کیا ہو گیا

اللہ اکبر! آپ کا شوق تیز رفتاری بھی!! اور ہر چیز میں یہاں تک کہ کھاتے پیتے، چلنے بولنے اور تقریر کرنے میں بھی اپنے ساتھیوں پر سبقت لے جانے کا جذبہ! آخر یا ایتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربك کی دعوت پر لبیک کہنے میں بھی وہی جذبہ کارفرما رہا! اور اس منزل میں بھی اپنے ساتھیوں سے پیچھے رہنا طبع غیور کو گوارا نہ ہوا۔ اچھا خیر یہی سہی۔ مگر پھر یہ طعنۂ پسماندگی کیسا؟ آپ عقلمندوں کے عقلمند اور فرزانوں کے فرزانہ تھے، مگر آج عمر میں پہلی بار اور آخری بار بھی غالب کے لفظوں میں آپ کو نادان کہنے کو جی چاہتا ہے، ہرچند کہ اس گستاخی پر طبیعت شرمندہ اور منفعل ہی ہے۔

نادان ہو جو کہتے ہو کہ کیوں جیتے ہیں غالبؔ
قسمت میں ہے مرنے کی تمنا کوئی دن اور

رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃً

وحیٔ الٰہی

ہندوستان
عہدِ عتیق کی تاریخ میں

جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہوی ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ہندوستان کا شمار دنیا کے ان چند ممالک میں ہے جہاں سب سے پہلے انسانی آبادی کے آثار ملتے ہیں۔ اور جو اپنی قدیم روایات اور ثقافت کے لحاظ سے قابلِ ذکر مقام رکھتے ہیں۔ چنانچہ عہدِ عتیق کی تاریخ جہاں تک ملتی ہے وہاں تک ہندوستان کا نام بھی برمحل پایا جاتا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے دنیا کا سب سے پہلا انسان حضرت آدمؑ کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان کا ہبوط باتفاقِ مؤرخین جزیرۂ سرندیپ پر ہوا اور وہیں سے نسلِ انسانی دنیا کے دیگر ممالک میں پھیلنا شروع ہوئی۔ اس سلسلہ میں اساطینِ اسلامؑ کے حسب ذیل بیانات ہیں۔

امیر المومنین علی ابن ابی طالبؑ جب آپ سے ایک شامی نے سوال کیا کہ روئے زمین پر سب سے زیادہ محترم وادی کونسی ہے تو آپ نے فرمایا کہ[۱]:

واد، یقال له سرندیب، سقط	وہ وادی جس کو سرندیپ کہتے ہیں، جہاں
فیه آدم من السّماء	آدم آسمان سے اترے۔

وھب بن منبّه متوفی ۱۱۴ھ[۲]

ھبط آدم علیٰ جبل فی شرق الهند	آدم کا ہبوط مشرقی ہند کے ایک پہاڑ پر ہوا جس
یقال له "باسم"	کا نام "باسم" ہے۔

---

[۱] صدوق: عیون اخبار الرضا (ص ۱۳۵)، علل الشرائع (ص ۱۹۸) [۲] قطب راوندی: قصص الانبیاء (بحار ۱۱: ۲۱۱)

الامام محمد بن علی الباقر م ۱۱۴ھ ۵

ان آدم علیہ السّلام نزل الھند فبنی اللہ تعالیٰ لہ البیت وامرہ ان یاتیہ فیطوف بہ اسبوعًا فیاتی منیٰ وعرفات ویقضی مناسکہ کما امراللہ ثم خطا من الھند فکان موضع قدمیہ حیث خطا عمران وما بین القدم والقدم صحاری لیس فیھا شیٔ ، ثم جاء الی البیت فطاف بہ اسبوعًا وقضی مناسکہ فقضی کما امراللہ ۔

بیشک آدم علیہ السلام جب ہندوستان میں اُترے تو اللہ تعالیٰ نے اُن کے لئے ایک گھر کی بنیاد رکھی اور حکم دیا کہ وہ وہاں جاکر سات مرتبہ اس کا طواف کیا کریں پس آپ "منیٰ" اور "عرفات" اور جس طرح اللہ نے حکم دیا تھا اپنے مناسک کو ادا کرتے ، اس کے بعد آپ ہندوستان سے چل پڑے پس جہاں جہاں آپ کا پاؤں پڑا وہاں آبادی ہوئی اور دونوں قدموں کے درمیان جو فاصلہ چھوٹا وہ جنگل قرار پائے جن میں کوئی چیز نہیں پھر آپ "البیت" کی طرف گئے اور سات مرتبہ اس کا طواف کیا اور اس کے مناسک بجالائے جس طرح اللہ نے حکم دیا تھا ۔

الامام جعفر الصادق ؑ متوفی ۱۴۸ھ ۲

ان آدم لما ھبط ، ھبط بالھند ثم رمی الیہ الحجر الاسود وکان یاقوتۃ حمراء بفناء العرش ۔

بیشک جب آدم نیچے اتارے گئے تو سرزمین ہند پر آئے اس کے بعد حجر اسود کو ان کی طرف پھینکا گیا جو صحن عرش میں ایک سُرخ یاقوت تھا ۔

دوسری روایت امام جعفر صادق سے اس طرح ہے ۳

فلما تاب علی آدم حول ذٰلک الملک فی صورۃ درۃ بیضاء فرماہ من الجنۃ الی آدم وھو بارض الھند ۔

جب اللہ نے آدم کی توبہ قبول کرلی تو اس فرشتے کو ایک سفید اور آبدار موتی کی شکل میں تبدیل کرکے آدم کے پاس بھیجا اس وقت آپ سرزمین ہند پر تھے ۔

مذکورہ بالا روایات تو وہ ہیں جو اپنے راویوں کے اعتبار سے خود ایک ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں اس لئے کہ یہ تینوں حضرات نہ صرف یہ کہ قرآن کے زبردست عالم تھے بلکہ دیگر کتب سماویہ پر بھی اُن کو بصیرت تامہ

۱ قصص الانبیاء (بحار ۱۱ : ۱۸۰) ۲ ایضاً (بحار ۱۱ : ۲۱۰) ۳ صدوق : علل الشرائع (ص ۱۴۸ - ۱۴۹)

حاصل تھی۔ خاص طور سے ہبوطِ آدم کے سلسلہ میں جتنی روایات ہیں ان کا اولین ماخذ بظاہر یہی کتابیں ہیں چنانچہ سید ابن طاؤس متوفی ۶۶۴ھ نے اس روایت کو "صحف ادریس" کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ جیسا کہ علامہ محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں:۔[1]

و روی السید فی کتاب "سعد السعود" انّہ رائی فی صحف ادریس .... و ذکر حدیث اخراجہ من الجنۃ و ھبوط آدم بارض الھند علی جبل اسمہ "باسم" علی واد اسمہ "نہیل" بین الدھنج والمندل: بلدی الھند وھبطت حواء بجدۃ۔	نیز سید (ابن طاؤس) نے اپنی کتاب "سعد السعود" میں بیان کیا ہے کہ میں نے صحف ادریس میں دیکھا ہے .... اور حضرت آدم کے جنت سے نکلنے اور سرزمین ہند میں "باسم" نامی پہاڑ پر "نہیل" وادی میں جو "دھنج" اور "مندل" ہندوستان کے دو شہروں کے درمیان واقع ہے ان کے ہبوط کی حدیث کا ذکر کیا ہے اور حوا جدہ میں اتریں۔

ان کے علاوہ بعد کے مورخین نے بھی بلا کسی اختلاف کے اسی روایت کو نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:۔

جاحظ: عمرو بن بحر، متوفی ۲۵۵ھ۔[2]

وآدم علیہ السّلام انّما ھبط من الجنۃ وصار ببلاد ھم،	اور آدم علیہ السّلام جنت سے اُترے اور ان کے (اہل ہند) شہروں کی طرف چل کھڑے ہوئے۔

ابن الفقیہ الہمدانی۔ متوفی بعد ۲۷۹ھ[3]

وفی الحدیث إن آدم اُھبط بالھند علی جبل "سرندیب" واھبطت حواء بجدۃ وابلیس اللعین بمیسان والحیۃ باصبھان۔	نیز حدیث میں ہے کہ آدم ہند میں "سرندیپ" پہاڑ پر اتارے گئے اور حوا جدہ میں اور ابلیس لعین "میسان" میں، اور سانپ اصبہان میں۔

---

[1] بحار الانوار (۱۱: ۱۹۶) [2] فخر السودان علی البیضان: ۸۰ بحوالۂ (ہندوستان عربوں کی نظر میں، ۱: ۶) [3] کتاب البلدان: ۳۲۴ (ہندوستان عربوں کی نظر میں: ص ۱۷۳) میرخواند: روضۃ الصفا (۱: ۳۰)

مسعودی، متوفی ۳۴۶ھ[1]

فهبط الله آدم علی جزیرة سرندیب علی جبل الراهون وعلیه الورق الذی خصفه من ورق الجنة، فیبس، فذرته الریاح فانتشر فی بلاد الهند۔

پس اللہ نے آدم کو جزیرہ سرندیپ میں "راہون" نامی پہاڑ پر اُتارا جس پر جنت کی وہ پتیاں بھی تھیں جن سے انھوں نے اپنے جسم کو چھپایا، وہ پتیاں جب سوکھ گئیں تو ہوا نے ان کو اُڑا دیا اور وہ ہندوستان کے مختلف شہروں میں پھیل گئیں۔

متوسطین کے دور میں "ابن خلدون" نے بھی اسی روایت کو نقل کیا ہے بلکہ اُس نے اس سے آگے بڑھ کر جزائر سرندیپ پر "مسجد آدم" کی نشاندہی کی ہے۔ اُس کا بیان ہے:[2]

واما غیر هذه المساجد الثلثة فلا نعلمه الا ما یقال من شأن مسجد آدم علیه السلام بسرندیب من جزائر الهند۔

لیکن ان تین مساجد کے علاوہ ہمیں اور کسی مسجد کا علم نہیں، سوائے اس کے کہ ہند کے جزیرہ سرندیپ پر مسجد آدم کے بارے میں جو کچھ کہا جاتا ہے۔

بہر حال اس سلسلہ میں جتنی روایات مجھ کو ملی ہیں ان میں ایک روایت تو وہ ہے جس میں حضرت آدم کے کوہِ صفا پر اُترنے کا ذکر ہے جو آیندہ مذکور ہو گی، دوسری روایت جس میں آپ کے کوہ "ابوقبیس" پر اُترنے کا رجحان پایا جاتا ہے، حسب ذیل ہے:-[3]

عن صفوان بن یحیی، قال سئل ابوالحسن علیه السلام عن الحرم واعلامه فقال، ان آدم علیه السلام لما هبط من الجنة، هبط علی أبی قبیس، والناس یقولون بالهند .... الخ

صفوان بن یحیی راوی ہے کہ ابوالحسن (امام موسیٰ کاظم) سے حرم اور اس کے اعلام کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا، بیشک آدم علیہ السلام جب جنت سے اُترے تو ابوقبیس پر آئے۔ لیکن لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ سرزمین ہند پر نازل ہوئے۔

ان دونوں روایات سے اس خیال کی تردید تو ضرور ہوتی ہے کہ پہلی مرتبہ حضرت آدم سرزمین ہند

---

[1] مروج الذہب (۱: ۴۲) [2] ابن خلدون: تاریخ (۱: ۴۲۶) [3] علل الشرائع: ۱۴۶، عیون اخبار الرضا ۱۸۵

پر اُترے لیکن مطلقاً ہندوستان آنے کی تردید نہیں ہوتی، اس لئے کہ بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جزیرہ سرندیپ سے جب آپ کو بیت المقدس جانے کا حکم ہوا تو طواف بجالانے کے بعد پھر آپ سرندیپ واپس آئے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مکہ کی آب و ہوا چونکہ نہایت گرم و خشک تھی اس لئے حضرت آدمؑ وہاں مستقل نہیں رہ سکتے تھے۔ یہاں آکر آپ نے کانیں کھودیں اور کھیتی میں مشغول ہو گئے۔[1] نیز عبداللہ بن عباس کی روایت سے تو یہاں تک پتہ چلتا ہے کہ جزائر سرندیپ پر آپ اتنے زمانے تک رہے کہ ہابیل و قابیل کی ولادت بھی یہیں ہوئی اور جب ہابیل کا قتل واقع ہوا ہے تو اس وقت آپ مکہ میں تھے، وہاں سے واپسی پر آپ کو اس اندوہناک واقعے کا علم ہوا۔[2]

ہندوستان کے عطریات جو قدیم الایام سے تاریخ میں شہرت رکھتے ہیں، ان کا سبب بھی یہی بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت آدمؑ جنت کی پتیاں اپنے ہمراہ لائے تھے جو سوکھ کر ہندوستان کے شہروں میں منتشر ہوئیں۔ اس سلسلہ میں مسعودی کی مذکورہ بالا روایت کے علاوہ حسب ذیل روایات بھی ہیں۔[3]

۱۔ عن أبی عبد اللہ علیہ السلام قال إن اللہ تبارک و تعالیٰ لما أھبط آدم علیہ السلام طفق یخصف من ورق الجنۃ وطار عنہ لباسہ الذی کان علیہ من حال الجنۃ، فالتقط ورقۃ فستر عورتہ، فلما ھبط عبقت رائحۃ تلک الورقۃ بالھند بالنبت فصار فی الأرض من سبب تلک الورقۃ التی عبقت بھا رائحۃ الجنۃ، فمن ھناک الطیب بالھند، لأن الورقۃ ھبت علیھا ریح الجنوب، فأدت رائحتھا إلی المغرب

امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو زمین پر اُتارا تو جنت کی پتیوں سے وہ اپنا جسم چھپانے لگے اور جنت میں جو لباس وہ پہنے ہوئے تھے وہ ان سے لے لیا گیا، پس آپ نے ایک پتی کو اٹھایا اور اس سے اپنی ستر پوشی کی۔ پھر جب آپ نیچے اُترے تو اس پتی کی خوشبو سرزمین ہند کی دیگر نباتات کے ساتھ مل کر پھیلی اسی پتی کے اثر سے جس نے جنت کی خوشبو کو اڑایا، زمین پر عطریات کا وجود ہوا اور یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں خوشبو زیادہ ہے اس لئے کہ جنوب کی ہوا جب اس پتی پر چلی اور چونکہ وہ اس پتی کی خوشبو اپنے اندر لئے ہوئے تھی لہذا اس کے ذریعے

[1] روضۃ الصفا (۱: ۳۰) [2] عوفی: لباب الالباب (ص-۱۷) [3] الکلینی: فروع کافی (۲: ۲۲۳)

لانها احتملت رائحة الورقة فی الجو فلما رکدت الریح بالهند عبق باشجارهو و نبتهو، فکان اول بهیمة ارتعت من تلك الورقة ظبی المسك، فمن هناك صار المسك فی سرة الضبی لانه جری رائحة النبت فی جسده و دمه حتی اجتمعت فی سرة الضبیٔ۔

وہ خوشبو مغرب تک پہونچی۔ پھر جب ہند میں ہوا آکر رکی تو اس نے یہاں کے پیڑ اور پتیوں کو مہکایا۔ پس پہلا وہ جانور جس نے ان پتیوں کو چرا وہ مشکی ہرن تھا، اسی سبب سے ہرن کی ناف میں مشک پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اس گھاس کی خوشبو اس کے جسم اور اس کے خون میں بس گئی یہاں تک کہ ناف میں آکر وہ جمع ہو گئی۔

۲۔ عن البزنطی، عن الرضا[۱] قال قلت: کیف کان اول الطیب؟ فقال لی: مایقول من قبلکم فیه، قلت، یقولون: ان آدم لما هبط بأرض الهند، نبکی علی الجنة. فسالت دموعه، فصارت عروة فی الارض، فصارت طیبا، فقال لیس کما یقولون، ولکن حواء کانت تغلف قرونها من اطراف شجرة الجنة فلما هبطت الی الارض و بلیت بالمعصیة رأت الحیض، فامرت بالغسل فنقضت قرونها فبعث الله عزوجل ریحا طارت به وخفضته، فذرت حین شاء الله عزوجل فمن ذلك الطیب۔

بزنطی راوی ہے کہ ایک مرتبہ میں نے امام رضا علیہ السلام سے دریافت کیا کہ عطریات کی ابتدا کیا ہے؟ آپ نے فرمایا تم سے پہلے لوگوں کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟ میں نے کہا: ان کا بیان یہ ہے کہ آدم جب زمین پر اترے تو جنت کے فراق میں انھوں نے گریہ کیا یہاں تک کہ ان کے آنسو جاری ہو گئے

آپ نے یہ سن کر فرمایا: یہ لوگ جیسا کہتے ہیں ایسا نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ حضرت حوا اپنے جوڑوں کو جنت کے درخت کی ٹہنیوں سے باندھا کرتی تھیں لیکن جب وہ زمین پر اتریں اور گناہ میں مبتلا ہوئیں تو حیض کی کیفیت عارض ہوئی اس کے بعد انھیں غسل کا حکم دیا گیا تو آپ نے اپنے جوڑوں کو کھولا پس اللہ عزوجل نے ایک ہوا بھیجی جو اس خوشبو کو اڑا کر لے گئی اور مختلف اطراف میں پھیلا دیا، اسی سے زمین پر عطریات کا وجود ہوا۔

---

[۱] علل الشرائع (۱۶۸۔۱۶۷)، عیون الاخبار (۱۵۹)

عن بعضِ من سأل أباعبد الله علیه السلام عن الطیب، قال: انّ آدم وحواء حین اهبطاء من الجنة نزل آدم علی الصفا وحواء علی المروة وان حواء حلّت قرناً من قرون رأسها فهبّت به الرّیح فصار بالهند اکثر الطیب۔

ایک شخص جس نے امام جعفر صادق علیہ السلام سے "طیب" کے بارے میں سوال کیا تھا، راوی ہے کہ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا: بیشک آدم و حوا جب جنت سے نیچے اتارے گئے تو آدم صفا پر آئے اور حوا مروہ پر، یہاں آکر حوا نے اپنے بالوں کے جوڑے کو کھولا تو ہوا نے اس خوشبو کو اڑایا پس ہند میں اس کا بیشتر حصہ آیا۔

مذکورہ بالا تمام روایات سے کم از کم اتنا نتیجہ ضرور نکلتا ہے کہ تاریخ جس وقت سے کرۂ زمین پر نسلِ انسانی کی نشاندہی کرتی ہے، اسی وقت سے ہندوستان کا بھی وجود ہے اور آدم کی تاریخ کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی تاریخ بھی شروع ہوتی ہے۔

اس کے بعد مورخین کا بیان ہے[۲] کہ جزائر سراندیپ سے حضرت آدم کو بیت المقدس جانے کا حکم ہوا جہاں پہونچ کر بہ تعلیم الٰہی آپ نے خانۂ کعبہ کی بنیاد رکھی اور یہیں سے آپ کی اولاد، بابل، یمامہ، طائف، بحرین، یمن اور عمان وغیرہ کی طرف منتقل ہونا شروع ہوئی۔

حضرت آدم کے بعد امر بنی آدم کی قیادت آپ کے بیٹے حضرت "شیث" کو ملی[۳]۔ اس عہد میں ہندوستان کے بارے میں اگرچہ تاریخ خاموش ہے، پھر بھی مسعودی کے بیان سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت ہندوستان میں اُن کی اولاد موجود تھی، ملاحظہ ہو[۴]:

ووقع التحارب بین ولد شیث و بین غیرھم من ولد قاش (قابیل) واکثر ھذا النوع بارض قمار[۵] من ارض الھند۔

شیث کی اولاد اور دوسرے لوگوں میں جو قابیل کی نسل سے تھے، جنگ شروع ہوگئی اور اس قسم کے زیادہ واقعات ہند میں قمار کی سرزمین پر رونما ہوئے۔

حضرت شیث کے بعد ان کے بیٹے انوش پھر قینان، مہلائیل، لود، خنوخ (ادریس پیغمبر)، متوشلخ

---

[۱] قصص الانبیاء (بحار ۱۱: ۲۱)۔ [۲] کتاب التیجان (ص ۱۸)، [۳] ایضاً (ص ۱۹) [۴] مروج الذہب (۱: ۲۹)

[۵] جنوبی ہند کے ایک شہر کا نام ہے جو جزائر جاوہ و کلہ بار اور لنکا وغیرہ کے مہراج کی سلطنت کے مقابل واقع ہے (راس کماری)

بن خنوخ، لمک، یکے بعد دیگرے جانشین ہوئے[۱]۔ اس سلسلۃ الذہب کی درمیانی کڑی یعنی حضرت ادریس کے بارے میں بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سندھ آئے تھے چنانچہ مولف حبیب السیر[۲] اسقلینوس" کے ذکر میں لکھتے ہیں[۳]:

"اسقلینوس از جملۂ ملازمان وتلامذۂ ادریس بودہ و در سفر وحضر بحظ باختیار از خدمت حضرت نبوت مفارقت نمی نمود و در روضۃ الصفا مسطور است کہ نرہ تقتے کہ ادریس از بلاد سند باز گشتہ بحظۂ فارس رسید، اسقلینوس را جہتہ ضبط امور شرع واحکام دین بجانب بابل روان گردانید۔"

حضرت ادریس کے چند نسلوں کے بعد حضرت نوح بحیثیت نبی کے نظر آتے ہیں ان ہی کے زمانہ میں قیامت خیز طوفان آیا جس نے پوری نسل انسانی کو غرق کر دیا اور صرف حضرت نوحؑ اور ان کے معدودے چند ساتھی جو کشتی میں اُن کے ساتھ سوار تھے، باقی بچے، مورخین کا بیان ہے کہ طوفان کے بعد حضرت نوحؑ[۴] پانچسو سال اور مسعودی نیز دیگر مورخین کی اختیار کردہ روایت کی بنا پر جو انھوں نے توراۃ کے حوالہ سے نقل کی ہے، تین سو پچاس سال زندہ رہے[۵] نیز ستر آدمی جو اُن کے ہمراہ تھے سب کے سب مقطوع النسل مرے اور صرف حضرت نوحؑ کے تین بیٹوں، سام، حام، یافث کی اولاد سے نسل بنی آدم چلی[۶]۔

حضرت آدمؑ کے بعد تاریخ میں یہ دوسرا دور ہے جبکہ نسل انسانی تیزی کے ساتھ بڑھنا شروع ہوئی اور دنیا کے مختلف ممالک میں پھیلی، اس موقع پر تاریخ میں صرف چند ممالک کا نام آتا ہے جن میں ایک ہندوستان بھی ہے۔

بنی حام کی آمد ہندوستان میں مورخین کا بیان ہے کہ حضرت نوحؑ کی اولاد جب پھیلنا شروع ہوئی تو ان کے دوسرے بیٹے حام کی اولاد ہندوستان میں آئی۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلی روایت وہب بن منبہ کی ہے، وہ لکھتا ہے[۷]:

---

[۱] کتاب التیجان (ص ۲۰)، [۲] حبیب السیر (۱: ۱۰)، روضۃ الصفا (۱: ۶۷)، [۳] کتاب التیجان (ص ۲۵) [۴] مروج الذہب (۱: ۳۱)، ابن طاؤس: سعد السعود (بحار ۱۱: ۱۴۳) [۵] کتاب التیجان (ص ۲۵) [۶] التیجان (ص ۲۲،)

والهند والسند والحبشة والنوبة والقبط بنو حام بن نوح عليه السّلام۔

ہند اور سند، حبشہ اور نوبہ اور قبط یہ سب حام بن نوح کی اولاد ہیں۔

دوسری روایت امام جعفر صادق علیہ السلام کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں[1]۔

وولد الحام السند والهند والحبش وولد السام العرب والعجم۔

حام کی اولاد میں سند، ہند اور حبشہ ہیں اور سام کی اولاد میں عرب اور عجم۔

بعد کے مورخین کے یہاں اس کی قدرے تفصیل ملتی ہے۔ چنانچہ مسعودی لکھتا ہے[2]۔

وسار بوقر بن لوط بن حام بولده ومن تبعه إلى الارض الهند والسند، و بالسند أمم لهم اجسام طوال وهم من بلاد المنصورة من أرض السند فعلى هذا القول ان الهند والسند من ولد بوقر بن حام بن نوح

اور بوقر بن لوط بن حام مع اپنی اولاد اور متبعین کے ہند اور سند کی طرف آگیا اور اسی کا اثر ہے کہ سند میں اب تک ایسے خاندان پائے جاتے ہیں جو جسمانی اعتبار سے نہایت طویل ہوتے ہیں اور وہ سند کے شہر منصورہ سے تعلق رکھتے ہیں پس اس قول کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اہل ہند اور سند بوقر بن حام بن نوح کی اولاد سے ہیں۔

ابن خلدون کا بیان ہے[3]۔

واما حام فمن ولده السودان و الهند والسند وكنعان باتفاق۔

لیکن حام۔ پس اس کی اولاد سے سوڈان، ہند اور سند اور کنعان ہیں بالاتفاق۔

دوسرے صفحہ پر اسی کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے۔

واما كوش بن حام فذكر له في التوراة خمسة من الولد وهم سفنا وسبا وجويلا ورعما وسفنخا، فمن ولد رعما شاو وهم السند ودادان، وهم الهند۔

لیکن کوش بن حام، پس توراۃ میں اس کے پانچ بیٹوں کا ذکر ہے جن کے نام سفنا، سبا، جویلا، رعما اور سفنخا ہیں، پس رعما کے دو بیٹے شاو اور دادان ہوئے ان میں "شاو" کی اولاد سے اہل سند ہیں اور دادان کی اولاد سے اہل ہند۔

---

[1] صدوق: اکمال الدین (بحار ۱۱: ۲۸۹) [2] مروج الذہب (۲: ۶۱) [3] ابن خلدون: تاریخ (۲: ۲۰، ۲۱)

حبیب السیر میں ہے[1]

" حام علیہ السلام' بقول فرقہ از علمائے اسلام در سلک انبیائے عظام انتظام داشت ' و نوح علیہ السلام در زمان تقسیم ربع مسکون دیار مغرب و زنج و حبشہ و ہندوستان و سند و اراضیٔ سودان بحام تفویض نمود و حام بدان مقام شتافتہ ' حق سبحانہ تعالےٰ او را نہٗ پسر کرامت فرمود ۔ ہند' سند' زنج' نوبہ' کنعان' کواش' قبط' بربر و حبش "

دراوڑ قوم کی تعیین — مذکورہ بالا تمام روایات سے حسب ذیل امور پر روشنی پڑتی ہے :۔

۱- ہندوستان میں انسانی آبادی کے آثار اسی وقت سے ہیں جب حضرت آدم کا ہبوط ارضِ سرندیب پر ہوا اور اس کا سلسلہ برابر جاری رہا جیسا کہ مسعودی کی روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت شیث کے زمانہ میں قابیل کی اولاد اور شیثؑ کی اولاد اور اس کارہی میں آباد تھی ۔

۲- طوفان کے بعد خواہ طوفان کی عام ہلاکت کے سبب یا دوسرے نامعلوم اسباب کی بنا پر یہ ملک خالی تھا ۔ اس لئے کہ اگر اس وقت یہاں کوئی قوم آباد ہوتی تو حضرت نوحؑ ربع مسکون کی تقسیم کے وقت اس کو بنی حام سے مخصوص نہ کرتے ۔

۳- ہندوستان کا جو حصہ خواہ طوفان سے قبل یا اس کے بعد' سب سے پہلے آباد ہوا' وہ جنوبی ہند ہے اور طوفان کے بعد جنوبی ہند کے ساتھ ساتھ بلاد سند میں بھی آبادی شروع ہوئی ۔

ان تینوں باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہندوستان کے اصلی اور قدیم باشندے جن کو کہا جا سکتا ہے وہ جنوبی ہند اور سندھ کی قومیں ہیں اور یہ وہی بنو حام یا دوسرے لفظوں میں "دراوڑ" ہیں ۔

ہندوستان کی ثقافت قدیم الایام میں — ہندوستان قدیم زمانہ سے ایک متمدن ملک مانا جاتا ہے اور ثقافتی اعتبار سے وہ دنیا کے کسی ترقی یافتہ ملک سے کسی دور میں پیچھے نہیں رہا ۔ اس سلسلہ میں تاریخ کی جس قدر شہادتیں ہیں ان کی روشنی میں یہ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح مصر اور یونان' عرب و ایران بدرعالم سے تہذیب و تمدن اور علم و حکمت کا گہوارہ رہے ہیں' اسی طرح ہندوستان بھی اپنا ایک مقام

[1] حبیب السیر (۱: ۳۲) روضۃ الصفا (۱: ۷۰)

رکھتا ہے۔ عرب کا مشہور سیاح اور مورخ مسعودی متوفی ۳۴۶ھ ہندوستان کے ذکر میں لکھتا ہے[۵]

ذكر جماعة من أهل العلم والنظر والبحث الذين وصلوا الغاية بتأمل شأن العالم وبدئه إن الهند كانت قديم الزمان الغرة التي فيها الصلاح والحكمة فإنه لما تجيلت الأجيال وتحزبت الأحزاب حاولت الهند أن تضم المملكة وتستولي على الحوزة، وتكون الرياسة فيهم، فقال كبراءهم. نحن أهل البدء وفينا التناهي ولنا الغاية والصدر والإنتهاء ومنا سرى الأب إلى الأرض، فلا ندع أحدا شاقنا ولا عاندنا وأرادنا الإغماض إلا أتينا عليه وأبدناه أو يرجع إلى طاعتنا فأزمعت على ذلك، ونصبت لها ملكا وهو "البرهمن الأكبر" والملك الأعظم والإمام فيها المقدم، ظهرت في أيامه الحكمة، وتقدمت العلماء واستخرجوا الحديد من المعادن وضربت في أيامه السيوف والخناجر "وكثير من أنواع المقاتل، وشيد الهياكل ورصعها

اصحاب علم ونظر اور ارباب فکر کی ایک جماعت کا بیان ہے جو دنیا کی ابتدا پر غور کرنے کے بعد کسی نتیجے تک پہونچے ہیں کہ قدیم الایام میں ہندوستان میں ایسی جماعتیں موجود تھیں جن میں اصابت فکر اور حکمت و دانائی پائی جاتی تھی اس لئے کہ جب نوع مختلف جماعتوں اور گروہوں میں تقسیم ہوگئی تو اہل ہند اس عزم کے ساتھ اُٹھے کہ ملک میں مرکزیت پیدا کریں اور سب کو ایک اقتدار کے ماتحت منظم کریں اور ریاست کا تاج ان کے سر پر ہو۔ اُن کے سرداروں کا یہ قول تھا کہ ہم ہی سے ابتدا ہوئی ہے اور ہم ہی پر انتہا ہوگی اور ہم ہی میں سے ابوالبشر زمین کی طرف بڑھا ہے اس صورت میں جو ہم سے جھگڑے گا یا عناد کرے گا یا ہمیں جان بوجھ کر نظر انداز کرے گا تو ہم اس پر چڑھائی کریں گے اور ہلاک کر دیں گے یا وہ ہماری اطاعت کی طرف پلٹ آئے۔ اس ارادہ کے ساتھ انھوں نے اپنا ایک بادشاہ مقرر کیا جو "برہمن اکبر" ملک اعظم اور امام مقدم کہلاتا ہے اس کے زمانہ میں حکمت ظاہر ہوئی اور علماء آگے آگے رہے، لوگوں نے کانوں سے لوہا نکالا، اسی کے زمانہ میں تلواریں، خنجر اور لڑائی کے دوسرے قسم قسم کے اسلحہ ایجاد کئے گئے اور زر و جواہر سے مرصع محل تعمیر ہوئے جن میں افلاک، بارہ برجوں اور ستاروں کی تصویریں

۵ مروج الذہب (۱: ۶۲ - ۶۳)

بالجواهر المشرقة المنيرة وصور فيها الافلاك
والبروج الاثنا عشر والكواكب وبيّن بالصورة
كيفية العالم واورد بالصورة ايضا افعال
الكواكب فى هذا العالم واحداثها للاشخاص
الحيوانية : من الناطقة وغيرها وبيّن
حال المدبّر الذى هو الشمس، واثبت كتابه
فى براهين جميع ذلك وقرب الى عقول العوام
فهم ذلك، وغرس فى نفوس الخواص دراية
ما هو اعلى من ذلك واشار الى المبدأ الاول المعطى
سائر الموجودات وجودها الفائض عليها
بجوده، وانقادله الهند واخصبت بلادها
واراهم وجه مصالح الدنيا وجمع
الحكماء، فاحدثوا فى ايامه كتاب
"السند هند" وتفسيره دهر الدهور،
ومنه فرعت الكتب ككتاب الارجهبر و
والمجسطى، وفرع من الارجهبر الاركند، و
من المجسطى كتاب بطليموس، ثم عمل منهما
بعد ذلك الزيجات، واحدثوا التسعة
الاحرف المحيطة بالحساب الهندى، وكان اول
من تكلم فى اوج الشمس وذكر انه يقيم فى كل
برج ثلاثة آلاف سنة ويقطع الفلك فى

بنائی گئیں، ان میں عالم کی کیفیت، ستاروں کی
حرکات اور کائنات پر اُن کے افعال کی اثر اندازی اور
حیوان ناطق وغیر ناطق میں ان کے تصرفات کی کیفیت
بھی واضح کی گئی تھی۔ مدبّر اعظم یعنی سورج کا حال بھی
بیان کیا گیا تھا، اور اپنی کتاب میں ان کے دلائل
بیان کئے، اور اُن کو عوام کی فہم سے قریب تر لاتے اور خواص
کے دلوں میں اس سے اونچے پیمانے پر اُن کی فہم و درایت
بھی بٹھانے کی کوشش کی گئی۔ اس میں مبدءِ اول کی
جانب اشارہ کیا گیا ہے جو ساری موجودات کو وجود
بخشنے والا اور اپنی فیاضیوں سے بہرہ ور کرنے والا
ہے، اسی لئے تمام اہل ہند برہمن اعظم کے سامنے جھک
گئے اور پورے ملک میں خوشحالی اور فارغ البالی آگئی
بادشاہ نے دنیا کے مصالح کی طرف ان کی رہنمائی کی
حکما اور فلاسفہ کو جمع کیا اور انھوں نے اس کے دور
میں "سند ہند" نامی ایک کتاب تصنیف کی جس کی شرح
دہر الدہور (زمانوں کا زمانہ) ہیں۔ اس کی روشنی میں
کئی کتابیں مثلاً "ارجھبد" اور مجسطی وغیرہ لکھی گئیں اور
"ارجھبد" کی روشنی میں بطلیموس کی کتاب مرتب کی گئی
اور پھر ان کی مدد سے جنتریاں بنائی گئیں اور لوگوں
نے وہ نو حروف ایجاد کئے جن پر ہندی حساب کی بنیاد
ہے، اسی بادشاہ نے سب سے پہلے سورج کے

ستة وثلاثين الف سنة والاوج على رائ البرهمن فى وقتنا هذا وهو ستة اثنتين وثلاثين وثلثمائة فى برج الثور وانه اذا انتقل الى البروج الجنوبية انتقلت العمارة فصار العامر خرابا و الخارب عامرا والشمال جنوبا والجنوب شمالا ورتب فى بيت الذهب حساب الدور الاول والتاريخ الاقدام الذى عملت الهند فى تواريخ البردة وظهورها فى ارض الهند دون سائر الممالك -

اوج پر بحث کی اور یہ بیان کیا کہ وہ ہر برج میں تین ہزار سال رہتا ہے اور اپنے فلک کو چھتیس ہزار سال میں طے کرتا ہے اور ہمارے زمانہ میں جبکہ ۳۳۲ سنہ ہجری ہے برہمن کی رائے کے مطابق اوج برج توام میں ہے اور جب وہ جنوبی برجوں کی طرف رُخ کرتا ہے تو کائنات میں تغیر ہونے لگتا ہے اور آباد مقامات ویران اور ویران مقامات آباد اور شمال جنوب اور جنوب شمال بننے لگتا ہے اور بیت الذہب (سونے کا گھر) میں بدء اول اور تاریخ قدیم کا حساب تیار کیا گیا جس پر تاریخ کے آغاز اور ظہور کے سلسلہ میں صرف ہندوستان کا عمل ہے، برخلاف دوسرے ممالک کے ۔

اس برہمن کے بارے میں مسعودی نے آگے چل کر لکھا ہے[۱] اس کی حکومت ابتدا سے آخر تک ۳۶۶ سال تک رہی ۔ ہمارے زمانہ میں اس کی اولاد براہمہ کے نام سے مشہور ہے اور ہندو ان کو بڑی عزت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ یہ لوگ اپنے طبقہ کے اعلیٰ اور اشرف لوگ ہیں، یہ جانوروں کا گوشت مطلق نہیں کھاتے اور ان کے مردوں اور عورتوں کی گردنوں میں تلوار کے حمائل کی طرح پیلے رنگ کے دھاگے بندھے رہتے ہیں ۔

دوسرے مقام پر وہ لکھتا ہے : برہمن کے بارے میں لوگ مختلف الخیال ہیں بعض کا خیال ہے کہ یہی آدم علیہ السّلام ہے جس کو اللہ نے اپنا رسول بناکر ہندوستان میں بھیجا بعض کہتے ہیں کہ نہیں وہ صرف ایک بادشاہ تھا اور یہی روایت زیادہ مشہور ہے ۔

ہندوستان کی حضارت سکندر کے حملہ کے وقت

برہمن کے بعد تاریخ میں ملک فور (راجہ پورس) کے زمانہ کا تذکرہ قدرے تفصیل کے ساتھ ملتا ہے، اسی کے زمانہ میں سکندر کا حملہ ہوا، اس وقت ہندوستان کا تمدن اتنی ترقی

---

[۱] مروج الذہب (۱: ۶۴-۶۵)

پر تھا کہ سکندر یہاں کے عجائبات کو دیکھ کر حیران رہ گیا اور اس نے اس کی اطلاع ارسطو کو لکھ کر بھیجی۔ ارسطو نے اس کے جواب میں جو خط لکھا ہے اس کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ سکندر نے اپنے کیا تاثرات اس کے سامنے رکھے تھے۔ یہ خط حسب ذیل ہے[1]

اما بعد. كتبت الي تذكر الذي
اعجبك من بنيان بيت الذهب بالهند
وما ذكرت انك رأيت فيه من العجائب
والبنيان الشامخ المزخرف بانواع الجوهر
وما يؤنق العين من الذهب الاحمر حتى
قد بهر العيون منظره وسار في الدهر
ذكره وقد كتبت اليك ايها الملك لصونك
لمعرفتك بالامور السابقة العليا والسفلى
ان يعجبك شي صنعته الايدي المنيئتم
بالحكمة في الايام القصيرة ومدة الزمان
اليسيرة ولكن ارضى لك ايها الملك
ان ترفع نظرك الى ما فوقك وتحتك و
عن يمينك وعن شمالك من السماء و
الصخور والجبال والبحور وما في ذلك من
العجائب الغامضة والمصانع الظاهرة
والبنيان الشامخ الذي لا ينحته الحديد
ولا يبنيه المجانيق ولا يعلمه الاجساد

اما بعد۔ آپ نے اپنے خط میں لکھا ہے کہ ہندوستان
کے بیت الذہب کی عمارت آپ کو بہت پسند آئی ہے
اور آپ نے وہاں عجیب وغریب چیزیں، بلند و بالا اور مختلف
قسم کے جواہرات سے مرصع و مزین جو عمارتیں دیکھیں ان
کا ذکر کیا ہے اور اس سرخ سونے کا بھی ذکر کیا ہے جو نگاہوں
کو خیرہ کر دیتا ہے اور ساری دنیا میں جس کا چرچا ہے لیکن
میں یہ عرض کروں گا، بادشاہ سلامت! آپ نے جن مذکورہ بالا
بالا علوی اور ارضی چیزوں سے واقفیت حاصل کی ہے اور جو
آپ کو بڑی تعجب انگیز اور دلفریب معلوم ہوتی ہیں
یہ سب انسانی دستکاری نے اپنی دانائی سے بہت تھوڑی
مدت میں بنائی ہیں، ان کے بجائے میں آپ کے لئے
یہ پسند کروں گا کہ آپ اپنی نگاہ اوپر، نیچے، دائیں،
بائیں اٹھا کر (قدرت کی کرشمہ سازیوں یعنی آسمانی
بلندیوں، چٹانوں، پہاڑوں اور سمندروں پر ڈالئے اور
دیکھئے کہ ان کے اندر کیسے کیسے عجائبات پوشیدہ اور کیسی کیسی
کھلی ہوئی مصنوعات اور بلند و بالا عمارتیں ہیں جو لوہے سے نہیں
تیار ہو سکتیں اور نہ منجنیقیں انھیں توڑ سکتی ہیں اور نہ انسان کے

---

[1] مسعودی: التنبیہ والاشراف (ص ۲۰۴)

المخلخلة الضعيفة فی المدة المنقطعة۔	کمزور اور ناتوان جسم انہیں زندگی کی تھوڑی سی مدت میں بنا سکتے ہیں۔

اسی چیز کے پیشِ نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ سکندر کے حملے کی جہاں اور وجوہات رہی ہوں وہاں ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ ہندوستان کے علمی سرمایہ سے وہ یونان کو محروم نہ رکھے، جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سکندر جب ہندوستان سے واپس گیا ہے تو یہاں کے کچھ حکماء کو وہ اپنے ہمراہ لے گیا تھا۔ چنانچہ اس کے انتقال کے وقت حاضرین میں جہاں فارس اور یونان کے دیگر حکماء تھے وہاں ہندوستانی حکماء کا نام بھی آتا ہے۔ مسعودی کا بیان ہے[1]

فلما مات الاسکندر طافت بہ الحکماء ممن کان معہ من حکماء الیونانیین والفرس والهند وغیرهم من علماء الامم وکان یجمعهم ویستریح الی کلامهم ولا یصدر الامور الا عن رأیهم۔	سکندر کا جب انتقال ہوا تو اس کے مصاحبین میں یونان فارس اور ہند نیز دیگر ممالک کے جو حکماء تھے انھوں نے اس کا طواف کیا۔ یہ وہ حکماء تھے جن کو سکندر اپنی صحبت میں رکھتا تھا اور اُن کے کلام سے طمانینت حاصل کرتا تھا اور بغیر اُن کی رائے کے امورِ مملکت میں کوئی اقدام نہیں کرتا تھا۔

اس موقع پر جن حکماء نے اپنے اپنے طور پر تعزیتی الفاظ کہے ہیں، اُن میں ایک ہندی حکیم بھی ہے جس کے حسبِ ذیل الفاظ مسعودی نے نقل کئے ہیں[2]

"یامن کان غضبہ الموت، هلا غضبت علی الموت" (اے وہ جس کا غضب موت تھا اب موت پر غضبناک کیوں نہیں ہوتا) ایک دوسرے حکیم کے الفاظ یہ ہیں: "ان دنیا یکون هذا آخرها فالزهد اولی ان یکون فی اولها" (اگر دنیا کا انجام یہی ہے تو ابتدا ہی میں زہر کھا کر مرجانا بہتر ہے) اس کے بارے میں مسعودی نے لکھا ہے "وکان من نسّاك الهند" یہ ہندوستان کے تارک الدنیا لوگوں میں تھا۔

---

[1] مروج الذہب (۱: ۲۴۶) [2] ایضاً (۱: ۲۴۸)

یونان اور ہند کے ثقافتی روابط

سکندر کے ہندوستان آنے کا مقصد ابتداءً اگرچہ اس کو فتح کرنا تھا، لیکن اس کے بعد سے جیسا کہ روایات بتاتی ہیں، یونان اور ہندوستان میں ثقافتی روابط قائم ہو گئے تھے۔ چنانچہ شہرستانی کا بیان[1] ہے کہ جب سکندر ہندوستان آیا تو یہاں کے کچھ حکماء نے اس کی علمی دلچسپیوں کو سراہتے ہوئے یہ خواہش ظاہر کی کہ ان سے مناظرہ کے لئے کسی حکیم کو بھیجدیا جائے۔ سکندر نے ان کی خواہش پر اپنے یہاں کے کچھ حکماء کو بھیج دیا۔ اس کے بعد موصوف کے یہ الفاظ ہیں " ومناظراتھم مذکورۃ فی کتب ارسطوطالیس" ان کے مناظرے کتب ارسطوطالیس میں مذکور ہیں۔

اس کے بعد راجہ کند کے خط کے جواب میں سکندر نے حکماء یونان کی ایک جماعت کو اس کے پاس بھیجا۔ اُن کے اور راجہ کند کے درمیان جو علمی مباحثے ہوئے ہیں اُن کا ذکر مسعودی نے ان الفاظ میں کیا ہے[2]۔

فلما اخذت الحکماء مراتبھا واستقرت بھا مجالسھا؛ اقبل علیھم مباحثا لھم فی اصول الفلسفۃ والکلام فی الطبیعیات وما فوقھا من الالٰھیات، وعلی شماله جماعة من حکمائه وفلاسفته فطال الخطب فی المبادی الاول، وتشاجوا القوم ونظروا فی موضوعات العلماء وترتیبات الحکماء علی غیر مراء، وتناھی بھم الحکماء الی غایة کان الیھا صدورھم من العلویات۔

جب تمام حکماء اپنے مرتبہ کے لحاظ سے بیٹھ گئے تو راجہ کند ان کی طرف متوجہ ہوا اور اصول فلسفہ اور طبیعیات نیز الٰہیات کے مسائل پر ان سے بحث شروع کر دی اس وقت اس کے سامنے کی طرف اس کے درباری حکماء اور فلاسفہ بیٹھے ہوئے تھے اس بحث نے جو مبادی اول پر تھی کافی طول پکڑا اور آپس ہی میں اختلاف شروع ہو گیا اور لوگ علماء کے موضوعات اور حکماء کی ترتیبات میں غور کرنے لگے بغیر کسی شبہ کے اور بالآخر علویات سے متعلق مسائل میں حکماء نے جہاں سے بحث شروع کی تھی پلٹ کر پھر وہیں آ گئے

(باقی)

---

[1] شہرستانی: الملل والنحل (۳: ۳۸۴) [2] مروج الذہب (۱: ۲۵)

کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت
کا
تنقیدی جائزہ

جناب مولوی فضل الرحمن صاحب ایم اے ایل ایل بی (علیگ)

ادارۂ علوم اسلامیہ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۶)

اس کے بعد حروف میں سے مثلاً عطف کو لیجئے تو قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (انعام ۶/۱۱) اور قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ - (عنکبوت ۲۹/۲۰) میں جو لطیف فرق عاقبۃ المکذبین اور بدء الخلق پر غور و فکر کرنے اور نتیجتہً اخلاقی اور سماجی قوانین اور طبعی قوانین کی بنیادوں تک پہونچنے میں ہے وہ ہرگز نہیں معلوم ہو سکتا اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ثم مفید تراخی اور دوسری آیت میں فاء مفید تعقیب ہے۔ اس فرق کو دوسری زبانوں میں بعینہٖ منتقل کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ پہلی آیت میں اگر ثم اور فاء کی معنویت سے صرفِ نظر کر کے ترجمہ کر دیا جائے گا تو ان دونوں آیات کے جس لطیف فرق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس تک ترجمہ پڑھنے والے کی کبھی بھی رسائی نہ ہوگی۔

ادوات کے معانی کو لیجئے تو جیسا کہ عبد القاہر جرجانی کی تحقیق ہے "انّما" کے ساتھ حصر کرنے اور نفی و اثبات کے حروف کے ذریعہ حصر کرنے (ما ہو الا کذا) میں زمین آسمان کا فرق ہے، وہ یہ کہ انما کے ساتھ اس جگہ حصر کیا جاتا ہے جہاں ایسی چیز کے بارے میں خبر دی جا رہی ہو جس کے بارے میں مخاطب لاعلم نہیں اور نہ اس کی صحت کا منکر ہے اور نفی و اثبات کے ذریعہ اس جگہ حصر کیا جاتا ہے جہاں ایسی خبر دی جا رہی ہو جس کے

بارے میں مخاطب شک میں مبتلا ہے یا اس کی صحت کا منکر ہے۔ مثلاً سورۂ انعام میں آتا ہے قُلْ لَّا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ (۱۴۵/۶) یہاں حصر حروف نفی و اثبات کے ذریعے ہے اور سورۂ نحل و بقرہ میں اس مضمون کا حصر انما کے ساتھ ہوا ہے۔ ان دونوں میں فرق اور دونوں میں جمع کی صورت یہ ہے کہ سورۂ انعام کی آیت سب سے پہلے اس بارہ میں نازل ہوئی کہ مسلمان اس سے ناواقف تھے اور مشرک اس کے منکر اور نحل و بقرہ کی آیات اس وقت نازل ہوئیں جب یہ بات مشہور و معروف ہو چکی تھی۔ یہ بات اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک ان دونوں قسم کے حصر کے بارے میں معلومات نہ ہو۔ دوسری زبانوں میں بعینہ اس کا منتقل ہونا معلوم۔

جملوں کے سلسلے میں صرف ایک مثال، حال مفردہ اور جملۂ الحال کے باہمی فرق کی کافی ہوگی اور اس سے معلوم ہو جائے گا کہ اس فرق سے کیا احکام شرعیہ مترتب ہوتے ہیں۔ سورۂ نساء میں آتا ہے۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا (۴۳/۴) اس میں وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ جملۂ حالیہ ہے اور موضع نصب میں ہے اور "جنبًا" حال مفردہ ہے۔ اور دونوں نہی کی قید کے لئے ہیں۔ عبد القاہر جرجانی نے دلائل الاعجاز میں حال مفردہ اور جملہ حالیہ کے درمیان فرق کو اس طرح واضح کیا ہے کہ 'جاء زید راکبا' کے معنی تو یہ ہیں کہ آنے کی حالت میں (حال المجئ) سواری (مرکب) اس کا وصف تھا۔ چنانچہ یہ وصف آمد کے تابع ہے اور اسی کے مطابق اس کا اندازہ کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف 'جاء وھو راکب' کا مفہوم یہ ہے کہ رکب (سواری) ایک ایسا وصف ہے جو نفس زید میں ثابت و قائم ہے اور وہ اس سے تلبس کی حالت میں آیا۔ بعض اوقات جملۂ حالیہ ذوالحال کے وصف کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہوتا ہے مثلاً 'جاء والشمس طالعۃ' اور بعض اوقات اس کا مضمون ذوالحال کے اس فعل سے مقدم ہوتا ہے جس فعل سے اسے (مضمون) مقید کیا گیا ہے اور بعض وقت مؤخر بھی ہو جاتا ہے۔ حال مفردہ کے بارے میں یہ ہے کہ اس کا مضمون ذوالحال کے فعل سے مقارن (ملا ہوا) ہوتا ہے۔ چنانچہ 'وانتم سکاری' اس سکر کی ممانعت پر متضمن

ہے جس کے بارے میں یہ خوف ہے کہ وہ نماز کے وقت تک باقی رہے گا اور سکر کی حالت میں نماز کی ادائیگی ہوگی چنانچہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس بات سے بچو کہ نماز کے وقت بلکہ اس کے وقت کے قریب تمہارا وصف سکر ہو۔ اس ممانعت کی بجا آوری کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ نماز کے وقت بلکہ نماز کے وقت کے قریب نشہ سے پرہیز کیا جائے' یہ معنی نہیں ہیں کہ لاتصلوا حال کونکم سکاریٰ' یعنی نشہ کی حالت میں ہوتے ہوئے نماز نہ پڑھو۔ اس کے برخلاف حالت جنابت میں نماز پڑھنے کی نہی' نماز سے قبل جنابت کی نہی کو متضمن نہیں' اسی وجہ سے یہ نہیں کہا گیا کہ' وانتم جنب' جملۂ الحال اور حال مفردہ کے ذریعہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ شارع کا مقصد لوگوں کو نشہ سے اور اس کے بالکلیہ ترک پر لوگوں کو تدریجاً تیار کرنا ہو اس کے برخلاف اس کا مقصد جنابت سے روکنا نہیں ہے کیونکہ وہ تو ایک فطری امر ہے اس کے سلسلہ میں صرف اس بات سے روکا جا رہا ہے کہ جنبی ہونے کے دوران نماز نہ پڑھیں بلکہ غسل کرکے پڑھیں' اس طرح گویا یہ ممانعت جنابت سے طہارت فرض ہونے اور اس کے شرط نماز ہونے کی تمہید ہے اور پہلی ممانعت کامل حرمت خمر کی تمہید ہے۔ ان لطیف باریکیوں کو دوسری زبان میں منتقل کرنے کی کیا صورت ہوسکتی ہے سوائے اس کے کہ ترجمہ کی حدود سے نکل کر تشریح و تفسیر کی جائے۔

اس مختصر سے جائزے سے معلوم ہوسکتا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ قرآن کا ایسا ترجمہ جو حرف بحرف مطابق اصل ہو محال ہے حقیقی ترجمہ ناممکن ہونے کی صورت میں اس کا بدل صرف معنوی ترجمہ رہ جاتا ہے جس کی سب سے بڑی عمدگی یہی ہے کہ وہ اصل سے زیادہ سے زیادہ قریب ہو۔ معنوی ترجمہ اصل قرآن کی ایک ناقص ترجمانی سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ یہ ناقص ترجمانی ظاہر ہے کہ قرآن نہیں۔ اس کو قرآن کا نام دینا اس لئے بھی غلط ہے کہ یہ وہ چیز ہے جو مترجم نے قرآن سے خود سمجھی ہے یا دوسرے مفسرین پر اعتماد کرکے سمجھی ہے دونوں صورتوں میں یہ خاص اس شخص کا فہم قرآن ہے قرآن نہیں۔ اس صورت میں محض ترجمے پر کیسے انحصار کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس حالت میں محض ترجمے پر انحصار کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہ ہوگا کہ کسی خاص شخص کی قرآن فہمی پر وہی اعتماد کرلیا گیا جو قرآن پر ہونا چاہیے اور کیونکہ ترجمہ قرآن فی حد ذاتہ ناقص ہوتا ہے اس لئے ایسی ناقص چیز پر قرآن کا سا اعتماد کرنا کہاں کی عقلمندی ہوگی۔ قرآن

اساسِ دین ہے۔ ترجمہ پر باوجود اس کے تمام ذاتی نقائص جنھیں کسی صورت میں اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا، قرآن کا سا اعتماد کرنا، اس سے دین اخذ کرنا اور محض اسی بنا پر انحصار کرلینا اس کے علاوہ اور کیا ہے کہ اساسِ دین ایک خاص شخص کے فہم قرآن کو بنایا جارہا ہے۔ اس جگہ یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ قیاسی احکام میں اجتہاد پر اعتماد یا اجماعی احکام میں اجماع پر اعتماد بھی ایک شخص یا بہت سے اشخاص کے فہم سے دین اخذ کرنا ہے کیونکہ اجتہاد یا قیاس خود نص کی ایک فرع ہے خود کوئی مستقل چیز نہیں ہے لیکن ترجمہ نہ نصِ شارع ہے اور نہ نص کی فرع ہے اس کی خود ایک مستقل حیثیت ہے، رہا اجماع تو اس کے بارے میں یہ شرط ہے کہ اس کی کوئی سند ہونی چاہیئے۔ ترجمہ کی شرعی سند سرے سے نہیں ہے اس لئے اسے اساسِ دین بنانا اور اس سے دین اخذ کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں تشریعی اور قانونی نقطۂ نظر سے دیکھیئے تو معلوم ہوگا کہ الفاظ قرآنی کو سند قانونی LEGAL AUTHORITY حاصل ہے۔ الفاظ قرآنی متنِ قانون LITERA LEGIS. ہیں اور ترجمہ اس متن قانونی کی ایک ناقص تعبیر ہے سند قانونی مختار بالادست کی طرف حاصل ہوتی ہے جو یہاں خالق کائنات کی طرف سے حاصل ہوئی ہے۔ یہ کس ترجمے کے بارے میں (جو اصل کی جیسا کہ کہا گیا ناقص تعبیر ہے) کہا جاسکتا ہے کہ اسے قرآن کے نازل کرنے والے کی طرف سے ویسی ہی سند قانونی عطا کردی گئی ہے جیسی خود قرآن کو ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو محض ترجمہ پر انحصار کرلینا ایک زبردست غلط فہمی کے سوا اور کیا ہے۔

یہ بات بھی سوچنے کی ہے کہ اگر ہمارے سامنے مختلف زبانوں کے مثلاً بیس ترجمے ہوں تو کس ترجمے پر انحصار کیا جائے گا اور کیوں؟ اور سند پکڑتے وقت کس ترجمے کو حجت قرار دیا جائے گا اور کس بنیاد پر؟ یہ تو ظاہر ہے کہ ہر ترجمہ کسی نہ کسی اعتبار سے دوسرے سے مختلف ہوگا ورنہ اگر سب کو یکساں فرض کرلیا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ کسی میں کوئی اختلاف نہیں (جو بداہتہً بھی غلط ہے) تو مختلف ترجموں کا حاصل کیا۔ خصوصاً ایک ہی زبان کے مختلف ترجموں کا۔ اب اگر محض ترجمہ پر انحصار کرنا صحیح ہے تو ان ترجموں کے باہمی اختلافات کے بارے میں کیسے فیصلہ ہوگا کہ کونسا ترجمہ مستند، مطابق اصل یا کم از کم اصل سے قریب تر ہے اس کے لئے حَکَم کون ہوگا اور کس دلیل شرعی کی بنا پر ہوگا۔ اگر اس صورت میں اصل سے رجوع کا مشورہ دیا جائیگا

تو ترجمہ پر انحصار کا اصول ختم ہو جائے گا اور ترجمہ کی حیثیت ثانوی ہو جائے گی اور اس صورت میں اس سے حجت قائم کرنا ممکن نہ رہے گا۔

اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ ایسی صورتِ حال پیدا ہو جاتی ہے کہ عالموں کی کمیٹی یا کمیٹیاں مقرر کر کے ہر زبان کے تمام ترجموں کو دیکھ بھال کر ہر زبان کے ترجمے کا ایک "مستند!" ایڈیشن نکال دیا جائے اور اس طرح ہر زبان میں ایک "مستند" ترجمہ وجود میں آجائے تو اس کا کیا علاج کہ جیسا کہ ہم نے اوپر وضاحت کی ایک تو حقیقی اور حرف بحرف مطابق اصل ترجمہ ناممکن ہے۔ دوسرے اس ترجمے کو شرعی اور قانونی سند کہاں سے حاصل ہو گی لیکن اگر ان سب باتوں سے صرف نظر کرتے ہوئے بھی اگر اسے "مستند" سمجھ ہی لیا جائے تو جب مختلف زبانوں کے الفاظ، طرز تعبیر، اسلوب بیان اور فہم مترجم کے باعث مختلف زبانوں کے مختلف "مستند" ترجموں میں فرق ہو گا تو آخری سند کس ترجمے کو تسلیم کیا جائے گا اور کس بنا پر یا اس وقت یہ کہہ دیا جائے گا کہ مثلاً اردو زبان والوں کے اردو کا "مستند ترجمہ" فارسی زبان والوں کے لئے فارسی کا "مستند" ترجمہ، انگریزی زبان والوں کے لئے انگریزی کا "مستند" ترجمہ آخری سند اور حجت ہو گا۔ اگر ایسا کیا جائے تو ایک زبان والا دوسری زبان کے ترجمے سے استناد نہ کر سکے گا حالانکہ قرآن ایک ہے اور ہر مسلمان اس سے استناد کر سکتا ہے اگر صورتِ حال یہ پیدا ہو جائے تو کتنے "قرآن" وجود میں آجائیں گے جن میں سے ہر قرآن دوسرے سے مختلف اور باعتبار اصل کے ناقص ہو گا۔ کیا ان حرکتوں کا انجام یہود و نصاریٰ کی کتابوں کے گم ہونے کے علاوہ کچھ اور نکلے گا۔

اس بحث کے دو اہم بڑے پہلو اور بھی ہیں۔ ایک تو یہ کہ صحفِ سماوی کی تاریخ بتاتی ہے کہ تحریف کتب سماوی کا ایک بڑا سبب یہ بھی رہا ہے کہ ان ادیان کے پیرووں کی اصل توجہ ترجمہ کی طرف ہو گئی اور رفتہ رفتہ ترجمے سے اُن کا شغف اتنا بڑھا کہ اصل سے غفلت اور لاپروائی برتی جانے لگی حتیٰ کہ اصل ضائع ہو گئی۔ اصل کے مقابلے میں اُن کا شغف ترجمہ سے زیادہ ہونے کی بڑی واضح دلیل یہ ہے کہ کھلی ہوئی بات ہے کہ مختلف ترجموں میں یہ محاکمہ کرنے کے لئے کہ کونسا ترجمہ مطابق اصل یا اصل سے قریب تر ہے۔ یہ ناگزیر ہے کہ اصل سے برابر رجوع کیا جاتا ہے اس رجوع کی ضرورت کے باوجود ان کتابوں کی اصل کا ضائع ہو جانا اس بات کے علاوہ اور کسی نتیجے پر نہیں

پہونچا تاکہ اُن کا اعتماد اصل سے زیادہ ترجمے پر ہو گیا تھا' وہ مذکورہ ضرورت کے لئے بھی اصل کی طرف رجوع نہیں کرتے تھے چنانچہ اصل ضائع ہو گئی ۔ اسلام نے الفاظِ قرآنی کی حفاظت کے لئے حفظ کی طرف خصوصی توجہ دلائی ہے محض ترجمے پر انحصار کرنے سے یہ اہم ترین مصلحت فوت ہو جائے گی ۔

دوسری بات یہ ہے کہ صفاتِ الٰہی کا تصوّر مذہبی تصوّرات کی بنیاد ہے ۔ پچھلی قوموں کے گمراہ ہونے کی بڑی وجہ یہ بھی رہی ہے کہ صفاتِ الٰہی کے ترجموں کے ذریعے ان کے غلط تصوّرات ذہن میں راسخ ہو گئے ؛ عیسائیوں کے "بیٹے" اور "باپ" کی مثالیں آج بھی ہمارے سامنے ہیں ۔ صفاتِ الٰہی کے ترجموں میں ذرا سی بے راہ روی اور آزادی سے تشبیہہ و تجسیم اور تنزیہ و حلول کے نازک اور باریک مسائل اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں ۔ قرآن میں صفاتِ الٰہی کا ترجمہ اپنے اندر بے اندازہ دقتیں رکھتا ہے هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ، اِسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ اور دوسری کتنی ہی آیات آیات ایسی ہیں جن کا صحیح اور مکمل مفہوم ادا کرنے سے کوئی بھی انسانی زبان عاجز ہے ۔ ان مفاہیم میں ذرّہ برابر کمی بیشی گمراہی کی طرف لیجانے کے لئے کافی ہے ۔ صرف ترجمہ پر انحصار اس اہم ترین معاملہ کے بارے میں کسی بھی بدترین غلط فہمی میں مبتلا کرنے کا پورا سامان اپنے اندر رکھتا ہے ۔

اس سلسلہ میں چند باتیں ایک اور اہم معاملہ کے بارے میں کہہ دینا ضروری معلوم ہوتی ہیں جس کی طرف سے عموماً غفلت برتی جاتی ہے ۔ قرآن اس معنیٰ میں قانون کی کتاب نہیں کہ ایک دفعہ قانون معلوم کر لینے یا اس پر عمل کر لینے کے بعد اسے پڑھنے کی ضرورت نہ رہے ۔ قرآن کی تنزیل کا مقصد اسے سمجھنا اور اس پر عمل کرنا تو ہے ہی لیکن ساتھ ہی ایک بڑا مقصد محض اس کے الفاظ کو پڑھتے رہنا بھی ہے ۔ الفاظِ قرآن کی تلاوت خواہ مطلب معلوم ہو یا نہ ہو خود مطلوب ہے ۔ "اُتْلُ مَآ اُوْحِيَ اِلَيْكَ مِنَ الْكِتٰبِ" میں تلاوت کے فی حدِّ ذاتہٖ مقصد ہونے کی صاف دلالت موجود ہے ۔ بات یہ ہے کہ قرآن کے صرف معانی ہی نہیں الفاظ بھی اللہ کی طرف سے ہیں ۔ ان الفاظ میں جو برکت ، نور اور سکینت ہے اور اس کی وجہ سے ان الفاظ کی تلاوت کے ذریعہ جو اثرات انسان پر پاکیزگیٔ نفس کی صورت میں مترتب ہوتے ہیں وہ خود اپنی جگہ پر مقصود ہیں اور ان اثرات کے علاوہ ہیں جو فہمِ آیات کے ذریعہ مترتب ہوتے ہیں ۔ الفاظِ قرآنی کی کثرت سے تلاوت کے ذریعہ جو تلبس

برکتِ الٰہی سے ہوتا ہے وہ انسان کے نفس کو پاک صاف کرنے کا ایک بڑا موثر ذریعہ ہے۔ محض ترجمے پر انحصار کرنے سے انسان اس برکت، نور اور سکینت سے محروم ہو جائے گا جو باری تعالےٰ کے کلام کی تلاوت ہی سے حاصل ہو سکتی ہے اور یہ نقصان کوئی کم نقصان نہیں۔ ترجمہ محض فہم آیات میں مدد کر سکتا ہے۔ وہ قرآن کی آیات کی تلاوت سے مستغنی نہیں کر سکتا۔

قرآن کے ترجمہ کا اصل مقصد یہ ہی نہیں کہ آدمی محض اس پر اکتفا کر کے بیٹھ جائے اور قرآن سے مستغنی ہو جائے۔ اس کا مقصد تو صرف اتنا ہے کہ ترجمے کے ذریعے فی الجملہ کتاب اللہ سے ایک دلچسپی پیدا ہو جائے۔ کھلے اور ظاہر احکام معلوم ہو جائیں انذار و تبشیر سے عبرت حاصل ہو عمل کی طرف رغبت بڑھے اور کیونکہ قرآن سارے دین کی جڑ ہے اس لئے ترجمے کے ذریعہ ایک اجمالی اور مختصر تعارف پورے دین سے ہو جائے۔ مطالعہ کرنے والا اس کی بنیادوں سے واقفیت ہو جائے اور اس کا نقطۂ نظر یہ بن جائے کہ زندگی کے ہر معاملہ میں ہمیں اس کتاب سے رہنمائی حاصل کرنا ہے۔ ترجمہ سے استفادہ کے دوران مطالعہ کرنے والا کبھی اس بات سے مستغنی نہیں ہو سکتا کہ وہ قرآن کا اچھا علم رکھنے والے باعمل لوگوں سے مستقل رجوع کرتا رہے اور فہم مسائل میں محض قرآن کے ترجمے اور اپنی عقل پر بھروسہ نہ کر بیٹھے۔ صرف ترجمہ پڑھ پڑھ کر استنباطِ مسائل کی کوشش کرنا یا اجتہادی مسائل میں دخل دینا خطرناک نتائج کا حامل ہے اور اس پر اصرار کرنا گمراہی کے علاوہ اور کہیں نہیں لے جاتا۔ ایسا شخص ہر وقت اس خطرہ سے دوچار رہتا ہے کہ قرآن و سنت کے صریح احکام کے خلاف اپنی من مانی تشریحات کو قرآن اور اللہ کی مرضی سمجھ بیٹھے۔ قرآن کا ترجمہ جہاں اپنے اندر بے شمار خوبیاں اور منافع رکھتا ہے وہاں بر خود غلط لوگوں اور اپنی عقل و فہم اور علم کے بارے میں خوش گمان حضرات کے لئے اپنے اندر زبردست فتنہ اور کڑی آزمائش کا سامان بھی رکھتا ہے۔ محض ترجمۂ قرآن پر اکتفا کر کے قرآن کو سمجھ لینا اور اس سے مسائل کا صحیح استنباط کر لینا ایک ناممکن بات ہے۔ اگر ترجمہ نہایت اعلیٰ درجہ کا ہے اور مترجم نے اپنی پوری کوشش کی ہے کہ ممکن حد تک کم سے کم اپنی تشریحات کو دخل دے تو ترجمہ یقیناً بے حد مجمل ہوگا۔ اور تشریح و تفسیر کا محتاج ہوگا۔ اب اگر تفسیر و تشریح کو بھی پیش نظر رکھا جائے گا تو اس کا مطلب اس کے علاوہ اور کیا ہے کہ قرآن فہمی کے لئے کچھ دوسرے لوگوں کے علم و فہم پر

بھروسہ کرنا پڑے گا' حالانکہ اسی چیز سے بچنے کے لئے محض ترجمہ پر انحصار کیا گیا تھا۔

قرآن کا مطالعہ کرنے والے لوگ چار قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ۱۔ ایک وہ جو عربی زبان و ادب سے بالکل ناواقف ہیں۔ ۲۔ دوسرے وہ جو عربی زبان کی شدبد معلومات رکھتے ہیں۔ ۳۔ تیسرے وہ جو عربی زبان و ادب کی معقول معلومات رکھتے ہیں مگر علوم شرعیہ مثلاً حدیث و فقہ وغیرہ میں کوئی درک و بصیرت نہیں رکھتے اور قرآن سے مسائل کا استنباط کرنے کے لئے جن علوم کی ضرورت ہے ان میں انہیں مہارت حاصل نہیں۔ ۴۔ چوتھے وہ جو عربی زبان و ادب کے علاوہ دوسرے شرعی علوم میں درک رکھتے ہیں۔ ان میں سے پہلے دو قسم کے لوگ اس اعتبار سے ایک سے ہیں کہ انھیں ہرگز مسائل کے بطور خود استنباط کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیئے۔ اُن کا اپنے دین کو محفوظ رکھنے کا یہی طریقہ ہے' وہ مسائل کے استنباط کے بارے میں دوسرے دین دار' خدا ترس اور ذی علم لوگوں پر بھروسہ کریں ورنہ یقیناً غلطی میں مبتلا ہونگے' تیسری قسم کے لوگوں کے لئے بھی مناسب راستہ صرف یہی ہے کہ وہ فہم مسائل میں ان حضرات پر اعتماد کریں جو علوم شرعیہ میں مہارت رکھتے ہیں۔ وجہ ظاہر ہے کہ کسی زبان کو جاننے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ شخص ان سارے قوانین کو بھی جان گیا ہے جو اس زبان میں مدون ہیں نہ یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ محض اس زبان کے علم کی بنا پر وہ استنباط مسائل کی مہارت کا مالک ہو گیا ہی ظاہر ہے کہ اعلیٰ انگریزی تعلیم یافتہ شخص کے اس دعویٰ کو کوئی وزن نہیں دیا جا سکتا کہ کیونکہ وہ انگریزی زبان و ادب سے واقف ہے اس لئے انڈین پینل کوڈ (تعزیرات ہند) کی تشریح و تعبیر کے سلسلہ میں اس کی رائے کو اس بنا پر معتبر سمجھا جائے کہ تعزیرات ہند کی زبان بھی انگریزی ہے۔ کھلی ہوئی بات ہی کہ تعزیرات ہند کی تشریح و تعبیر کے لئے صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ اس زبان کا علم ہو جس میں وہ مدون ہے بلکہ ساتھ ہی ساتھ قانون کا فن جاننے اور اس میں مہارت حاصل ہونے کی ضرورت ہے' صرف چوتھی قسم کے لوگ ہی ایسے ہو سکتے ہیں جو بجا طور پر مسائل کے استنباط کی کوشش کر سکیں ان کے لئے بھی اس بات کی اشد ضرورت ہی کہ ان کی یہ جدوجہد تقویٰ اور تزکیہ نفس کے پورے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے کی جائے ورنہ صفائے قلب اور خشیت الٰہی کے بغیر علم اپنی خواہشات نفس کے پورے کرنے اور دین کے پردے میں دنیا کمانے کا ذریعہ بن کر رہ جاتا ہے اور ایسا شخص شیطان کے ہاتھوں میں محض ایک آلہ کار ہو کر رہ جاتا ہے۔ ان کے علاوہ یہ بھی اشد ضروری ہی

کہ اپنے زمانہ کے علوم اور اُن کی بنیادوں سے واقف ہوں اور زمانہ کے رجحانات کے نبض شناس ہوں۔ ان تینوں بنیادی چیزوں کے بغیر کسی شخص کا اجتہاد کرنے کی کوشش کرنا اور قرآن سے مسائل استنباط کرنا اپنی ہلاکت کو دعوت دینا ہے۔

پالوی صاحب ایک طرف تو صرف قرآن کو احکام شرعیہ کا ماخذ ماننے اور منوانے پر اصرار کرتے ہیں دوسری طرف اُسے سمجھنے کے لئے اور اس سے احکام کا استنباط کرنے کے لئے محض ترجمہ قرآن کو کافی سمجھتے اور بتاتے ہیں اور اس بات کو سوچنے کی زحمت قطعی گوارا نہیں کرتے کہ ترجمہ قرآن سے احکام کے استنباط کرنے کا مطلب اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے کہ آپ ایک خاص شخص کے فہم قرآن کو احکام شرعیہ کا ماخذ قرار دے رہے ہیں عقل حیران ہے کہ سنت تو احکام شرعیہ کا ماخذ نہ ہو۔ رسول کی فہم تو حجت نہ ہو، اس کی قولی عملی اور تقریری تشریحات تو قابل قبول نہ ہوں مگر زید عمر و بکر کا فہم قرآن شرعی احکام کا ماخذ ہو! ایسی بلندی، ایسی پستی!! اِنَّہُ کانوا یفقھون!!!

پالوی صاحب کی دو باتوں کے بارے میں اور عرض کرنا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ "قرآن میں ربوا کو فی نفسہ کہیں بھی حرام قرار نہیں دیا گیا اور نہ حرام قرار دیا جاسکتا تھا"[۱] ان کے نزدیک قرآن صرف اس ڈھونڈتری کو ممنوع قرار دیتا ہے، جو ضرورت مندوں، پریشان حالوں اور مستحق امداد لوگوں کو دیئے ہوئے قرضوں پر وصول کی جائے، اس کے علاوہ دوسری جگہوں اور دوسرے افراد و جماعت سے ربوا لینا حرام نہیں اس سلسلے میں آپ نے قرآن مجید کے اُن چار مقامات کو جہاں ربوا کا ذکر ہوا تختہ مشق بنایا ہے۔ ہم پہلے تین مقامات چھوڑتے ہوئے صرف آخری مقام کے بارے میں عرض کریں گے کیونکہ پالوی صاحب کے نزدیک وہ یہی آیات دراصل ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات کی حامل ہیں" اور انہی آیات پر آپ نے سب سے زیادہ کاوش صرف بھی کی ہے یہ آیات سورہ بقرہ کی وہی آیات ہیں جو جعفر شاہ صاحب کے مضمون پر گفتگو کرتے ہوئے لا تظلمون ولا تظلمون کے سلسلے میں درج کی گئیں۔ پالوی صاحب کا کہنا ہے کہ ان آیات میں ایک جملہ ایسا ہے جس سے فی نفسہ ربوا کو حرام سمجھا اور بتلایا جاتا ہے، یہ جملہ ہے اَحَلَّ اللّٰہُ البَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا " اسے اللہ کا حکم سمجھا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر بفرض محال

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۱۲۵ [۲] حوالہ بالا ۱۱۳

یہ مان بھی لیا جائے کہ اللہ ہی کا حکم ہے تو بھی اس سے فی نفسہٖ ربوا حرام قرار نہیں پاتا 'احل اللہ البیع و حرم الربوا' کے حکم خداوندی نہ ہونے بلکہ کفار کے قول ہی کا ایک حصّہ ہونے کے دلائل حسب ذیل دیئے گئے ہیں :-

پہلی دلیل موصوف کے نزدیک آیت مذکورہ کا محل وقوع ہے۔ آپ کا فرمانا ہے کہ "اگر واقعی یہ حکم اللہ تعالیٰ کا ہوتا تو وہیں ہوتا جہاں بلا واسطہ مسلمانوں کو خطاب کر کے دوگنا تگنا ربوا لینے سے منع کیا گیا ہے کہ بات واضح اور صاف رہتی؟ یہ ایسی جگہ کیوں آیا جہاں دوسروں کا قول نقل ہو رہا ہے اور جس میں شک وریب یا اشتباہ کی کوئی گنجائش ہے" پالوی صاحب کی یہ بات بڑی عجیب ہے۔ ان آیات پر گفتگو سے پہلے خود بطور تمہید کے آپ ارشاد فرما چکے ہیں کہ "میری دانست میں یہی آیات دراصل ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات کی حامل ہیں۔ سورۂ بقرہ کی ہی آیات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ربوا کے قانون میں کون جذبہ کام کر رہا ہے یعنی لیجیلیشن کا انٹنش کیا ہے[1]۔ اگر بات یہی ہے تو ظاہر ہے کہ پالوی صاحب ہی کے خیال کے مطابق ربوا کے بارے میں اللہ کا حکم بیان کرنے کے لئے اس سے زیادہ موزوں مقام اور کون ہو سکتا تھا۔ کیا پالوی صاحب کا خیال ہے کہ یہ زیادہ مناسب ہوتا کہ ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات اور ربوا کے قانون کا محرک تو ایک جگہ بتایا جائے اور ربوا کے سلسلہ میں خدا کی مرضی اور اس کا حکم کسی دوسری جگہ بیان کئے جائیں اگر تمام تفصیلات یہاں پر ہیں تو خدا کا حکم یہاں دیئے جانے کی وجہ کیا ہو سکتی ہے۔ اس حکم کو ایسی جگہ لانے کی، جہاں ربوا کے بارے میں دوسروں کا قول نقل ہو رہا ہو، خاص ضرورت یہ ہو کہ اس قول کی تردید کر دی جائے۔ ربوا کی قباحت کو واضح کر دیا جائے اور ربوا کے سلسلے میں حکم خداوندی دو ٹوک طریقے سے بتا دیا جائے۔ شک وریب کی گنجائش تو ہر جگہ نکالی جا سکتی ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں اشتباہ کی کوئی گنجائش نہیں، زمانۂ نزول قرآن سے لیکر آج تک اس آیت سے حرمت ربوا اور حلت بیع پر استدلال کیا جاتا رہا ہے۔ رہا پالوی صاحب کا یہ فرمانا کہ اسے وہاں ہونا چاہیئے تھا جہاں دوگنے تگنے سود کی ممانعت کی گئی ہے تو یہ بات صرف وہ شخص کہہ سکتا ہے جسے یہ معلوم ہو کہ احکام قرآن میں تدریج ملحوظ رکھی گئی

---

[1] کمرشل انٹرسٹ صفحہ ۱۱۳

اُسے یہ پتہ ہو کہ قرآن کا یہ طرز نہیں کہ ایک مسئلہ کے سارے پہلوؤں کی وضاحت ایک ہی مقام پر کر دی جائے اور اُس کے بارے میں سارے مسائل ایک جگہ اکٹھے کر دیئے جائیں ۔

پالوی صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تاویل کرنے والوں کی پوری بات یا تاویل دونوں ٹکڑوں کو ملانے کے بعد ہی ہوتی ہے ان دونوں جملوں کو الگ الگ کر دیجئے تو مطلقاً بات صاف نہیں ہوتی کہ تاویل کرنے والوں کا مطلب کیا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ پالوی صاحب کے نزدیک اس طرح بات صاف نہ ہوتی ہو۔ مگر یہ ضروری بھی تو نہیں کہ ہر بات ہر آدمی کے لئے صاف ہو ہی جائے ۔

بات سود خواروں کے انجام سے شروع ہوتی ہے کہ قیامت میں اُن کا کیا بُرا حال ہو گا کہ مجنون و مخبوط الحواس اٹھیں گے۔ ذہن میں فوراً سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہو گا، چنانچہ بتایا جاتا ہے۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" یہ اس لئے کہ وہ کہتے تھے کہ بیع (تجارت) بھی تو سود ہی جیسی ہے ۔ پھر ارشاد ہوتا ہے " وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ' حالانکہ حلال کیا ہے اللہ نے تجارت کو اور حرام کیا ہے سود کو" اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کہہ کر قرآن نے کفار کے موقف، اُن کے ذہنی رجحان، اس دور کی معاشی تنظیم کی بنیاد اور کفار کی طرف سے جو دلیل حلّت کی دی جاتی تھی ان سب چیزوں کی پُوری وضاحت کر دی تفصیل مختصراً حسب ذیل ہے :۔

پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ منکرین حرمت سود کا موقف ان الفاظ میں بیان کیا گیا" انما البیع مثل الربوا " (یعنی حقیقت یہ ہے کہ بیع یا تجارت سود کے مانند ہے حالانکہ بات اس طرح بھی کہی جا سکتی تھی کہ " انما الربوا مثل البیع " (یعنی بیشک سود تجارت کے مانند ہے) بر نزاع تو سود کی حلّت و حرمت کے بارے میں تھا، تجارت کی حلت تو فریقین کے نزدیک مسلّم تھی، ظاہر ہے کہ ایک امر مسلم سے مماثلت بتا کر وہ اپنا دعویٰ زیادہ آسانی سے اور زیادہ اچھے طریقے سے ثابت کر سکتے تھے بہ نسبت اس بات کے کہ ایک نزاعی چیز سے تماثل ثابت کیا جا رہا ہے لیکن منکرین حرمت سود کا موقف تجارت کو سود سے تشبیہ دے کر واضح کیا جا رہا ہے ۔ یہ بے وجہ نہیں ۔ بات اصل میں یہ ہے کہ مبالغہ کا اعلیٰ ترین درجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کو مشبہ قرار دے دیا جائے مثلاً کسی کے حُسن و جمال کی تعریف کا ایک ڈھنگ تو یہ ہے کہ یہ کہا

جائے کہ چہرہ چاند کی طرح روشن اور گلاب کے مانند تروتازہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چاند کا روشن ہونا اور گلاب کا تروتازہ ہونا ایسی واضح چیز ہے کہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔ یہ ایسی آشکار حقیقت ہے کہ اسے کسی کو بتانے کی ضرورت نہیں۔ ممدوح کے حسن کی طرف متوجہ کرانے کے لئے چاند کی روشنی اور گلاب کی تروتازگی کی طرف توجہ منعطف کرائی جا رہی ہے۔ یہاں چاند کا روشن ہونا اور گلاب کا تروتازہ ہونا اصل ہیں اور جس کے حسن کو تشبیہ دی جا رہی ہے وہ موخر ہے لیکن اگر کہنا یہ ہو کہ اس چہرے کا جمال اور رعنائی اس درجہ کی ہے کہ چاند کا جمال اس کے آگے پھیکا پڑ گیا ہے، گلاب کی تازگی اس کے چہرے کی رعنائی کے سامنے افسردگی معلوم ہوتی ہے معیارِ حُسن اس کے چہرے کا جمال ہے لوگ چاند اور گلاب کو اتنا بھول گئے ہیں کہ جب تک اس کے چہرے کے حسن و جمال کے واسطے بات نہ کی جائے وہ ان دونوں کی خوبصورتی کا اعتراف کرنے پر آمادہ نہیں تو یوں کہا جائے گا کہ چاند اُس کے چہرے کی مانند روشن اور گلاب اس کے روئے زیبا کی طرح تروتازہ ہے۔ دونوں جگہ مقصود چہرے کی رعنائی و برنائی کا اظہار ہے مگر پہلی جگہ اصلی حُسن چاند اور گلاب کا ہے اور دوسری جگہ اصل حُسن چہرے کا ہے۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ آیت زیرِ بحث میں منکرینِ حُرمتِ سود کا موقف بتانے کے لئے دوسری صورت اختیار کی گئی ہے اور بڑی وضاحت سے بتایا گیا ہے کہ ان سود خواروں کی توجہ کا حقیقی مرکز سود ہے۔ سود اُن کی گھٹی میں اس طرح پڑا ہوا ہے کہ وہ اسے حلّت و حرمت اور صحیح و غلط کے معیار کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اُن کا دعویٰ صرف اتنا ہی نہیں کہ سود و تجارت ایک سے ہیں۔ وہ سود کے مفاسد کی طرف سے اتنے غافل، اس میں اس درجہ غرق اور اس کے بارے میں اتنے مطمئن ہیں کہ وہ اس سے آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اصل چیز تو سود ہے۔ معیشت کی بنیاد تو ربوا ہے۔ ان کے نزدیک اس بنیاد سے مماثلت رکھنے کی ہی وجہ سے تجارت ان کے نزدیک قابلِ تسلیم ہے۔ جن لوگوں کو عرب جاہلیت کی معاشی حالت اور اس دور کی معاشی تنظیم (اکانومی) کا تھوڑا سا بھی علم ہو وہ سمجھ سکتے ہیں کہ قرآن نے اس تصویر کشی میں ذرّہ برابر مبالغہ سے کام نہیں لیا، اس دور کی معاشی تنظیم کا کوئی گوشہ ایسا نہ تھا جہاں سود یا اس سے ملتی جلتی کوئی دوسری چیز جڑوں میں پیوست نہ ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاشیات

کے میدان میں جو اصلاحات فرمائیں اور جو آج بھی احادیث کے مستند مجموعوں میں محفوظ ہیں، اُن کا مطالعہ بتائے گا کہ کس طرح ایک ایک فاسد بنیاد کھود کر پھینک دی گئی۔

دوسری بات یہ کہ حرمتِ سود کے منکرین کے ذہن میں تجارت اور سود کی مشابہت کی جو نوعیت تھی اُس کے اظہار کے لئے قرآن نے 'مثل' کا لفظ استعمال کیا ہے، کاف تشبیہ یا کَمِثْل نہیں۔ کاف تشبیہ یا کَمِثْل اور مثل میں یہ فرق ہے کہ مثل ہو بہو یکساں ہونے کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ دو چیزوں کے بارے میں مثل کا لفظ استعمال کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں چیزیں ہو بہو ایک ہیں دونوں میں سرمو کوئی فرق نہیں، کاف تشبیہ اور کَمِثْل کے استعمال کے وقت دونوں چیزیں ہو بہو ایک نہیں ہوتیں، صرف اتنا ہوتا ہے کہ ایک یا کئی اعتبارات سے اُن میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ سود اور تجارت کی مشابہت کے لئے قرآن نے مثل کا لفظ لاکر بتا دیا کہ کہنے والے صرف یہی نہیں کہتے تھے کہ تجارت اور سود میں کسی ایک پہلو یا چند پہلوؤں کے اعتبار سے مشابہت پائی جاتی ہے اُن کا اصل دعویٰ یہ تھا کہ تجارت اور سود میں سرمو فرق نہیں، وہ دونوں اپنی حقیقت کے اعتبار سے ہو بہو ایک ہیں دونوں میں راس المال پر بڑھوتری ہے، دونوں میں نفع ہے۔ جب حقیقت ایک ہے تو حلّت و حرمت کا فرق ہی کیوں ہو۔

تیسری چیز جو توجہ کے لائق ہے یہ کہ جملہ صرف اتنا نہیں ہے کہ " البیع مثل الربوا " بلکہ پورا جملہ انما البیع مثل الربوا " ہے۔ مذکورہ بالا دونوں باتوں کے لئے تو " البیع مثل الربوا " یا زیادہ سے زیادہ " ان البیع مثل الربوا " کافی تھا۔ مگر قرآن انما البیع مثل الربوا " کہہ کر اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ منکرینِ حرمت ان دونوں باتوں کے علاوہ کوئی اور بات بھی کہتے تھے۔ جیسا کہ عبد القاہر جرجانی نے ' دلائل الاعجاز ' میں واضح کیا ہے ' انما کا استعمال حصر کیلئے ہوتا ہے حصر کیلئے دوسرے الفاظ بھی آتے ہیں ' مثلاً ان الّا کے ساتھ (ان انت الا نذیر) یا ما الّا کے ساتھ (وما من الٰہ الا اللہ) لیکن حروف اثبات و نفی کے ساتھ حصر کرنے اور انما کے ساتھ حصر کرنے میں بڑا فرق ہے۔ انما کا استعمال اس بات کے ساتھ ہوتا ہے جس کے بارے میں مخاطب لاعلم اور ناواقف نہیں اور نہ اس کی صحت کا منکر ہے خواہ حقیقتاً خواہ حکماً، نفی و اثبات کے حروف (ما ھو الا کذا، ان ھو الا کذا)

کا استعمال اس امر کے لئے ہوتا ہے جس کے بارے میں مخاطب مشکوک ہو یا جس کا وہ منکر ہو۔ آیت زیر بحث میں "ما البیع الا مثل الربوا" یا "ان البیع الا مثل الربوا" نہ کہنے اور "انما البیع مثل الربوا" کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ منکرین حرمت کے نزدیک اُن کے دونوں مذکورہ موقف ایسے مسلمات تھے جو اُن کے مخاطبین یعنی مسلمانوں کے نزدیک بھی مسلّم اور ناقابلِ اعتراض تھے۔ سود خواروں کا دعویٰ تھا کہ سود کا معیشت کی بنیاد ہونا اور تجارت اور سود کا ہوبہو ایک ہونا وغیرہ ایسی چیزیں نہیں کہ کوئی معقول اور سمجھ دار آدمی اس کا کسی طرح انکار نہیں کر سکتا تھا۔ یہ بھی بالکل ممکن ہے کہ ان آیات کے اُترنے تک عرب میں سود کی انتہائی گرم بازاری رہی ہو اور سودی کاروبار کے پنجے معیشت میں اتنے گہرے گڑے ہوئے ہوں کہ بعض حالات میں مسلمان سودی کاروبار میں حصّہ لینے پر مجبور رہے ہوں جس کی وجہ سے کفار کو یہ بات کہنے کی جرارت ہوئی ہو۔ یہ آیت جہاں ایک طرف حُرمتِ سود سے پہلے سودی لین دین کا پھیلاؤ اور اس دور کی معیشت پر اس کے اثرات کو واضح کرتی ہے وہاں یہ بھی بتا دیتی ہے کہ اس زمانہ میں سود خواری کا صحیح ہونا اور تجارت و سود میں کوئی فرق نہ ہونا ناقابلِ اعتراض مسلمات کی حیثیت سے شائع اور رائج تھے۔

بات اب بھی ختم نہیں ہوتی انما کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ایک چیز کے بارے میں ایک ایجاب اور دوسرے سے اس کی نفی جس کا مفاد زیر بحث آیت میں یہ ہوگا کہ منکرین حرمت سود کا دعویٰ صرف اتنا نہیں تھا کہ سود اصل ہے، تجارت اور سود میں سرمو فرق نہیں اور یہ ایسے مسلمات ہیں کہ جو ہر معقول شخص کے نزدیک ہونا چاہئیں بلکہ اس سے بڑھ کر وہ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اگر تجارت کسی چیز سے ہوبہو مماثل ہے تو وہ چیز سود اور صرف سود ہے اور کچھ نہیں۔

مذکورہ باتوں کو ذہن میں رکھ کر سوچئے تو معلوم ہوگا کہ "انما البیع مثل الربوا" کہہ کر قرآن یہ بتا رہا ہے کہ:۔ یہ سود خوار معیشت کی اصل بنیاد سود کو سمجھتے ۔ تجارت اُن کے نزدیک اسی لئے قابل تسلیم تھی کہ وہ بھی سود کے مانند ہے۔ سود اُن کی زندگی میں اس طرح داخل ہو چکا تھا کہ وہ دوسری چیزوں کے لئے اسے معیار کے طور پر استعمال کرنے لگے تھے۔ سودی لین دین کے اس حد تک عادی ہو چکے تھے کہ سود کا نظمِ معیشت کی بنیاد ہونا اُن کے نزدیک ایک ناقابل تردید مسئلہ بن چکا تھا۔ اُن کا دعویٰ تھا کہ سود اور تجارت میں ذرہ برابر

فرق نہیں دونوں اپنی حقیقت کے اعتبار سے قطعاً ایک ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ ایسی حقیقت تھی جسے ہر معقول آدمی لازمی تسلیم کرے گا۔ اس سے بڑھ کر وہ یہ کہتے تھے تجارت جس چیز سے ہوبہو مماثل ہے وہ سود اور صرف سود ہے۔ چنانچہ وہ سود اور تجارت میں کسی قسم کا فرق کرنے کے لئے ہرگز تیار نہ تھے۔

یہ ہے سود خواروں کا موقف، ان کی معاشی تنظیم کا پس منظر، ان کا ذہنی رجحان اور سودی کاروبار کا عرب جاہلیت میں ایک انتہائی اہم اور مسلّم معاشی ادارہ ہونا جسے قرآن نے اپنی معجز بیانی سے صرف چار الفاظ انما البیع مثل الربوا" میں سمیٹ کر رکھ دیا ہے۔ کیا اس کے بعد کوئی گنجائش اس بات کے کہنے کی رہ جاتی ہے کہ بات پوری نہیں ہوئی۔ اور جب تک دوسرا جملہ بھی سود خواروں کا قول نہ مانا جائے تب تک بات صاف نہیں ہوسکتی۔ سخن شناس نہ ای دلبرا خطا اینجاست۔ مذکورہ باتوں کی اس ایجاز کے ساتھ وضاحت کے بعد قرآن نہایت نپے تلے انداز میں سود خواروں کے اس موقف کی لغویت کی وضاحت اور اس کی تردید کرتا ہے سود اور تجارت کا بنیادی اور اصولی فرق اور سود کی حقیقت بتاتا ہے اور اس بات کی تشریح کہ قرآن اس ذہنیت کو مٹا کر امداد باہمی اور غمخواری کی ذہنیت کو رائج کرنا چاہتا ہے اور کاروبار کے ان تمام طریقوں کو باطل ٹھہرا کر جن میں صرف یک طرفہ منافعہ ہوتا ہے ایک فریق کو کوئی (RISK) خطرہ نہیں ہوتا بلکہ محض منافعہ کی پوری گارنٹی ہوتی ہے، کاروبار کے ان طریقوں کو نافذ کرنا چاہتا ہے جن میں دوطرفہ خطرہ (RISK) ہو۔　　　(باقی)

حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط

جناب ڈاکٹر خورشید احمد صاحب فارق استاد ادبیات عربی دلی یونیورسٹی دہلی

(۵)

۳۱ - عثمان بن ابی العاص ثقفی کو دستاویز

عثمان بن ابی العاص ثقفی طائف کے ایک تاجر کے بیٹے تھے، رسول اللہ نے ان میں صلاحیت دیکھ کر طائف کی گورنری اُن کو سونپ دی تھی، اس عہدہ پر وہ پانچ چھ سال فائز رہے، باحوصلہ آدمی تھے، ترقی کے آرزومند، عمر فاروقؓ نے ان کو بحرین وعمان اور بقول بعض بحرین ویمامہ کا گورنر مقرر کیا، خلیجِ فارس کا جنوبی ساحل بحرین کہلاتا تھا۔ اس پر اسلامی حکومت قائم ہوچکی تھی، شمالی ساحل پر ساسانیوں کی حکومت تھی، عثمان ثقفی نے ایک بیڑہ تیار کرکے شمالی ساحل پر فوجیں اُتار دیں اور چند شہروں پر قابض ہوگئے، انھوں نے یہاں کئی فوجی اڈے بنائے جہاں سے اندرون ساحل کے شہروں پر چڑھائی کیا کرتے تھے۔
خلیجِ فارس کا یہ شمالی ساحل ساسانی حکومت کے صوبۂ فارس کا حصّہ تھا اس کی حدیں مشرق میں کرمان اور مغرب میں خوزستان سے ملی ہوئی تھیں، صوبۂ فارس میں پہاڑ، دریا، قلعے بہت تھے اس وجہ سے یہاں تسخیر کا کام بہت دشوار تھا۔ تاہم عثمان ثقفی برابر آگے بڑھتے رہے حتیٰ کہ شیراز تک پہونچ گئے اور اگلے چند سال میں انھوں نے صوبہ کا بیشتر حصّہ فتح کرلیا، غالباً ۲۹ھ میں ان کو عثمان غنی رضہ نے معزول کردیا۔ معزولی کے صحیح اسباب ہمیں معلوم نہیں لیکن قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ بصرہ کے نئے گورنر عبداللہ بن عامر بن کُریز کے اشارہ سے ایسا کیا گیا،
عبداللہ اسی سال یا کچھ عرصہ پہلے گورنر ہوئے تھے، نوعمر اور بااُمنگ آدمی تھے، ان کی تمنا تھی

کہ مملکتِ فارس کے غیر مقبوضہ علاقوں کی فتح کا سہرا اُن کے ہی سر بندھے۔ معزولی کے بعد عثمان ثقفی بصرہ میں آباد ہو گئے۔

مدینہ میں عمر فاروق رضؓ نے مسجد نبوی سے قریب عثمان ثقفی کے لئے ایک مکان خریدا تھا۔ ۱۷ھ میں شام سے لوٹ کر جب اُنھوں نے مسجد کی دیواریں پکّی کرائیں اور اس کا رقبہ بڑھایا تو یہ مکان مسجد سے بے حد قریب ہو گیا۔ ۲۹ھ میں عثمان غنی رضؓ نے مسجد کی توسیع و تجدید کرائی تو عثمان ثقفی کا مکان اس میں ضم کر دیا۔ عثمان غنیؓ بے حد فراخ دل آدمی تھے، انھوں نے عثمان ثقفی کے دوہرے خسارہ (معزولی و مکان) کی مکافات کے لئے بصرہ کے پاس اُن کو کافی جائداد اور اراضی عطا کی جس کا اندازہ ہمارے بعض مورخین دس ہزار جریب[1] لگاتے ہیں، اس عطیہ کی انھوں نے ایک دستاویز کے ذریعہ توثیق کی جیسا کہ ابھی آپ پڑھیں گے اور اپنے گورنر بصرہ عبداللہ بن عامر کو لکھا کہ حسب دستاویز عثمان ثقفی کو اراضی دیدیں۔

مضمون دستاویز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، عبداللہ عثمان امیر المومنین کی طرف سے عثمان بن ابی العاص ثقفی کو یہ دستاویز دی جاتی ہے کہ میں نے تم کو مندرجہ ذیل جائداد و اراضی دی ہے

(۱) شط (۲) اُبلہ کے سامنے والا مقابلہ؟ نامی گاؤں (۳) وہ گاؤں (جو پہلے زیر آب تھا لیکن جس کو (ابو موسیٰ) اشعری نے درست کرالیا تھا (۴) شط کے سامنے والی زیر آب اراضی و جنگلات جزارہ اور دیر جابیل کے مابین ان دو نہروں تک جو اُبلہ کے بالمقابل واقع ہیں۔

میں نے عبداللہ بن عامر کو ہدایت کر دی ہے کہ تم کو اتنی اراضی دیدیں جتنی تم سمجھتے ہو کہ درست کر کے قابل کاشت بنا لو گے، اگر اس اراضی کا کوئی حصہ تم ٹھیک نہ کرسکو تو امیر المومنین کو حق ہوگا کہ وہ حصہ کسی ایسے شخص کو دیدیں جو اس

---

[1] ایک جریب لگ بھگ ڈیڑھ سو مربع گز۔

کو درست کرا سکے۔ یہ اراضی اور جائداد میں نے تم کو اس زمین (مکان) کے عوض دی ہے جو مدینہ میں (توسیع مسجد کے لئے) میں نے تم سے لی ہے اور جس کو امیرالمومنین عمر نے تمہارے لئے خریدا تھا، اس جائداد اور اراضی کی جتنی قیمت تمہارے مکان کی قیمت سے زیادہ ہو وہ میری طرف سے عطیہ ہے تمہاری معزولی کی مکافات کے طور پر۔

میں نے عبداللہ بن عامر کو لکھ دیا ہے کہ اراضی کی اصلاح کے کام میں تمہارے ساتھ تعاون کریں، خدا کا نام لے کر اس کی اصلاح میں لگ جاؤ"[1]

یہاں شط، ابلہ، جزارہ اور دیرجابیل وضاحت کے محتاج نہیں۔

شط سے مراد وہ ساری پُر دلدل اور زیرآب اراضی ہے جو دجلہ۔ فرات کے جنوبی دہانہ پر اُبلہ سے متصل بصرہ کی سمت میں لیکن بصرہ سے بارہ تیرہ میل اوپر واقع تھی۔

اُبلہ، دجلہ۔ فرات کے دہانہ میں ایک بڑا بندرگاہ تھا جہاں سندھ، ہند، لنکا، انڈونیشیا اور ملایا وغیرہ سے براہِ آب اور مصر، شام، عراق، آسیا صغری اور فارس سے براہ خشکی سامان تجارت آتا جاتا تھا، یہ بصرہ کے شمال مشرق میں چار فرسخ (لگ بھگ سترہ انگریزی میل) کے فاصلہ پر تھا، یہاں سے بصرہ تک ایک نہر تھی جس کو نہر اُبلہ کہتے تھے، اس نہر کا بقدر ایک فرسخ شمالی حصّہ قدرتی تھا باقی تین فرسخ (چودہ میل انگریزی) کھودا گیا تھا۔

جزّارہ۔ متن میں خزّارہ ہے جو جزّارہ کی تحریف معلوم ہوتی ہے، اُبلہ سے ایک فرسخ (۴½ میل انگریزی) جنوب میں بہ سمت بصرہ ایک کھاڑی تھی۔ اس کے سرے پر ایک لمبی چوڑی جھیل سی بن گئی تھی جس میں مد کے زمانہ میں سمندر کا پانی چڑھ آتا تھا اور برسات میں بارش کا پانی جمع ہوتا تھا، اس جھیل کو جزارہ یا اجّانہ کہتے تھے، اس جھیل سے بصرہ تک ایک نہر (نہر ابلہ کا جنوبی حصّہ) کھودی گئی جس کی لمبائی تین فرسخ تھی۔

---

[1] معجم البلدان ۵/۲۶۶

دیر جابیل۔ یہ ایک گرجا تھا، اس کے جائے وقوع کی ہمارے ماخذوں نے کوئی مفید وضاحت نہیں کی، یاقوت کے بیان سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دجلہ و فرات کے جنوبی دہانہ پر واقع تھا اور یہاں سے بصرہ کی طرف ایک کھاڑی نکلتی تھی۔ نیز یہ کہ اس کھاڑی سے عبداللہ بن عامر گورنر بصرہ نے ایک نہر کھدوائی تھی، جس کو نہر نافذ کہتے تھے۔

(معجم البلدان ۵/۲۶۵-۲۶۶ و کتاب المحبّر ص ۱۲۷-۱۲۸ و استیعاب ۲/۴۸۳-۴۸۴ و فتوح البلدان ص ۳۵۹ و ۳۶۰ و ۳۶۴ و ۳۷۰ و کتاب المعارف ص ۱۱۶-۱۱۷)

۳۲ عبداللہ بن عامر کریز کے نام

حُکیم بن جَبَلہ بصرہ کا ایک قبائلی لیڈر تھا، اس کا تعلق قبیلہ عبدالقیس سے تھا، جو اسلام سے پہلے خلیج فارس کے ساحل پر آباد تھا، اس ساحل کو بحرین کہتے تھے۔ یہاں آباد قبیلوں کے بہت سے افراد بحری سفر کا تجربہ رکھتے تھے اور بحرین کے جہازوں کے ساتھ مکران سندھ، کچھ، گجرات، مہاراشٹر، کیرالا اور لنکا وغیرہ کا سفر کر چکے تھے، چنانچہ پہلی صدی ہجری میں جب عرب فوجیں مکران، بلوچستان، سندھ اور گجرات کی طرف بھیجی جاتیں تو عبدالقیس کے تجربہ کار اشخاص کو کمانڈر، رہبر اور کپتان کی حیثیت سے اُن کے ساتھ کیا جاتا تھا۔ عبدالقیس کی ایک شاخ بصرہ میں آباد ہو گئی اور اس کے ساتھ حُکیم بن جَبَلہ، ۲۹ھ میں بصرہ کے گورنر عبداللہ بن عامر نے عثمان غنی کے اشارہ سے ایک کمیشن مکران اور سرحد سندھ کے حالات و وسائل کا جائزہ لینے بھیجا تو حُکیم کو اس کمیشن کا لیڈر مقرر کیا، حُکیم مکران تک آیا اور واپس جا کر خلیفہ کو مطلع کیا کہ وہ ایک بے آب و گیاہ، وسائل سے محروم علاقہ ہے، بلوچ، جاٹ اور قفص ڈاکوؤں سے بھرا ہوا اور اس قابل نہیں کہ اس پر فوج کشی کی جائے، چنانچہ عثمان غنیؓ کے عہد میں مکران اور سندھ میں کوئی فوج نہیں بھیجی گئی، آپ کو یہ سن کر تعجب ہوگا کہ کچھ دن بعد ہی حُکیم نے عثمان غنیؓ کے مخالفوں کی صفِ اول میں جگہ لے لی اور ان کی حکومت کو الٹنے کے لیے جو تحریک چلی ہوئی تھی اس میں ہیرو کا پارٹ ادا کیا، عزت، دولت، رسوخ و سربلندی کی اُمنگ اس

مخالف تحریک کی روح رواں تھی، حکیم بن جبلہ بھی عزت و سربلندی کا متوالا تھا، گورنر بصرہ ابن عامر بڑے فراخ دست اور مخیر آدمی تھے، انھوں نے فلاح عام کے کام بھی کئے اور اپنی غیر معمولی فیاضی بلکہ فضولخرچی سے بصرہ کے مذہبی و قبائلی اعیان کو خوش رکھنے کی بھی کوشش کی، تاہم ایک ایسے شہر میں جہاں درجنوں قبیلے آباد ہوں جن کی تاریخ و روایات مختلف رہ چکی ہوں، جن کی امنگیں غیر متوازن ہوں اور ایک دوسرے سے متصادم بھی، سب کو خوش رکھنا ممکن نہ تھا، اس کے علاوہ مدینہ کی سیاسی پارٹیوں کے ایجنٹ اپنا کام کر رہے تھے اور نومسلم یہودی ابن سبا اپنا منتر پھونک کر بہت سے دلوں میں حکومت کے خلاف نفرت و بغاوت کے شعلے بھڑکا چکا تھا گورنر بصرہ سے جب حکیم کی تمنائیں پوری نہ ہوئیں تو وہ مخالف کیمپ میں چلا گیا، وہ ابن سبا کا رازدار اور جوشیلا کارکن ہو گیا، شاید ابن سبا کے تخریبی مشورہ کا ہی یہ اثر تھا کہ حکیم ایک شریف آدمی کے مرتبہ سے ایک ڈاکو اور قزاق کی سطح پر آگرا، ہمارے رپورٹر بتاتے ہیں کہ جب وہ بصرہ کی فوجوں کے ساتھ کسی مہم سے لوٹتا تو سبائی ذہنیت کی ایک جماعت کے ساتھ فارس کے سرسبز دیہاتوں میں رک جاتا اور وہاں کے باشندوں کو لوٹ کھسوٹ کر واپس آجاتا، اس کی دست درازی کی شکایتیں ذمی اور مسلمان رعایا کی طرف سے خلیفہ کو موصول ہوئیں تو انھوں نے عبداللہ بن عامر کو لکھا:

"حکیم اور اس جیسے مفسدوں کو حراست میں لے لو اور جب تک اس کے چال چلن کی طرف سے اطمینان نہ ہو جائے اس کو بصرہ سے باہر نہ جانے دو"

(تاریخ الامم ۵/۹۰ و استیعاب ۱/۱۲۱ و فتوح البلدان ص ۳۴۸)

۳۳- مرکزی شہروں کے مسلمانوں کے نام

قرآن کب اور کس کے ہاتھوں مدون ہوا؟ اس سوال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ تدوین قرآن کا کام عمر فاروق رضی نے اپنے عہد خلافت میں کرایا اور اس کا محرک یہ ہوا کہ ایک بار انھوں نے کسی آیت کے بارے میں دریافت کیا تو ان کو بتایا گیا کہ وہ آیت

ایک صحابی کو یاد تھی جو جنگِ یمامہ میں مارے گئے۔ یہ سُن کر عمر فاروقؓ نے انا للہ پڑھی اور قرآن جمع کرنے کا حکم دیدیا، قرآن شریف کا کافی حصہ رسول اللہؐ کے عہد میں مختلف چیزوں جیسے چمڑے، ہڈی اور کھجور کی ٹہنیوں پر لکھا ہوا موجود تھا اور کافی حصہ لوگوں کو حفظ یاد تھا لکھا ہوا حصہ یکجا کر لیا گیا اور جو حفظ تھا اس کو لکھ لیا گیا، عمر فاروق نے اعلان کیا کہ جس جس کو قرآن کی کوئی آیت یاد ہو وہ آکر لکھوادے، لیکن انھوں نے یہ احتیاط برتی کہ فردِ واحد کی کوئی آیت اسوقت تک نہ لیتے جب تک دوسرا شخص شہادت نہ دے دیتا کہ اُس نے بھی رسول اللہؐ سے وہ آیت سُنی تھی، ایک قرآن کمیشن کی نگرانی میں جب سارا قرآن جمع ہو گیا تو اس کو ترتیب دیکر لکھوالیا گیا، پھر اُس کے چار نسخے تیار کرائے گئے، ایک کوفہ بھیجدیا گیا، دوسرا بصرہ، تیسرا شام اور چوتھا مدینہ میں رکھ لیا گیا۔ (کنز العمال ۱/ ۲۸۲)

دوسری رائے یہ ہے کہ عمر فاروق، قرآن جمع کرنے اور لکھوانے سے ہنوز فارغ نہ ہوئے تھے کہ اُن کے قتل کا واقعہ پیش آگیا، تاہم عثمان غنیؓ نے خلیفہ ہو کر یہ کام جاری رکھا، ان کی پالسی بھی یہی تھی کہ شخص واحد کی کوئی آیت اس وقت تک قبول نہ کرتے جب تک دوسرا اس کی توثیق نہ کر دیتا۔ (کنز العمال ۱/ ۲۸۲)

تیسری اور زیادہ مشہور اور متداول اور غالباً صحیح رائے یہ ہے کہ قرآن کی تدوین وکتابت میں عمر فاروقؓ نے کوئی حصہ نہیں لیا۔ بلکہ یہ کام عثمان غنیؓ کے عہد میں مخصوص حالات کے زیرِ اثر عمل میں آیا، کب؟ بقول بعض ۲۵ھ میں اور بقول بعض ۳۰ھ میں، لیکن متعلقہ اقوال و روایات کے تتبع سے اس بات کا غالب قرینہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن جمع کرنے کا کام ۲۵ھ میں شروع ہوا اور اس کی تدوین ۳۰ھ میں ہوئی۔

عمر فاروقؓ نے عرب چھاؤنیوں اور صدر مقاموں میں معلم قرآن مقرر کر دیئے تھے جو سب کے سب صحابہ تھے، صحابہ کی جس طرح ذہنی و اخلاقی سطح ایک دوسرے سے مختلف تھی اسی طرح ان کی یادداشت بھی ایک سی نہ تھی، چنانچہ کسی کو قرآن کی آیتیں اسی طرح یاد

رہیں جیسا کہ رسول اللہ نے تلقین کی تھیں اور کسی کے حافظہ میں آیتوں کی ترتیب بدل گئی اور کہیں کہیں الفاظ بھی، زیادہ عرصہ نہ گذرا تھا کہ بڑے صحابہ کی الگ الگ قرأتیں مشہور ہو گئیں مثلاً مدینہ میں اُبَیؓ بن کعب کی قرأت، کوفہ میں عبداللہ بن مسعود کی قرأت، بصرہ میں ابوموسیٰ اشعری کی قرأت، حمص میں ابو عبادہ کی قرأت اور دمشق میں ابوالدرداء کی قرأت ہر صحابی معلم کے شاگرد جب تک اپنے اپنے شہروں میں رہتے کوئی ہنگامہ نہ ہوتا، لیکن جب وہ لام پر جاتے، جہاں مختلف چھاؤنیوں کی رجمنیں جمع ہوتیں اور ایک کیمپ میں بود و باش کرتیں تو خطرناک صورتِ حال پیدا ہو جاتی، ہر چھاؤنی کے عرب نہ صرف اپنی اپنی قرأت پر فخر و ناز کرتے اور اپنے اپنے صحابی معلموں کو معصوم عن الخطار ٹھہراتے بلکہ دوسری قرأتوں کا مذاق اُڑاتے اور کبھی نوبت یہاں تک پہونچ جاتی کہ دوسری قرأت والوں کو کافر قرار دیدیتے اس قسم کی شکایتیں عثمان غنیؓ کے پاس آتی تھیں، دوسری طرف خود مرکزِ خلافت یعنی مدینہ قرأتی تعصب کی زد میں آیا ہوا تھا، ایک تابعی محدث ابو قلابہ بتاتے ہیں کہ عثمان غنیؓ کے زمانہ میں جو معلم مدینہ میں بچوں کو قرآن پڑھاتے وہ بڑے صحابہ مثلاً اُبَیؓ بن کعب، عبداللہ بن مسعودؓ علی بن ابی طالبؓ کے شاگرد تھے، ان صحابہ کی قراءۃ ایک دوسرے سے مختلف تھی، اس لئے معلم بھی بچوں کو مختلف قرأتوں میں قرآن پڑھاتے تھے، اختلافِ قرأت سے بچوں کے گھر والے پریشان ہوتے اور معلموں سے اس کی شکایت کرتے تو اُن میں سے ہر شخص اپنی قرأت کی تعریف اور دوسری قرأتوں کی تنقیص کرنے لگتا۔ یہ تھے وہ حالات جنھوں نے عثمان غنی کو جمعِ قرآن اور اس کی تدوین کی طرف متوجہ کیا، یہ عظیم الشان کام جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا کئی برس میں پایۂ تکمیل کو پہونچا۔ ایک قرآن کمیشن مقرر کیا گیا جس کا کام تھا (۱) قرآن کریم کے بکھرے ہوئے اجزاء (مکتوب و محفوظ) کو یکجا کرنا (۲) تعددِ قرأت کو ختم کر کے وحدتِ قرأت پیدا کرنا (۳) آیتوں کو مرتب کر کے سورتیں بنانا (۴) کل قرآن کو قلمبند کرنا۔ اس طرح جو قرآن تیار ہوا عثمان غنیؓ نے اس کے متعدد نسخے لکھوائے اور ہر چھاؤنی نیز صدر

مقام کو فرمان ذیل کے ساتھ ایک ایک نسخہ بھیجدیا۔

"میں نے قرآن کے معاملہ میں ایسا ایسا کیا ہے (یعنی اختلاف قرأت و ترتیب کو ختم کرنے کے لئے اس کو مدون کرلیا ہے) اس کے جو اجزا میرے پاس تھے اُن کو میں نے (دھوکر) مٹا ڈالا ہے' آپ کے پاس جو مجموعے ہوں اُن کو بھی (دھوکر) مٹا ڈالیں۔" (کنز العمال ۱/ ۲۸۲ د تاریخ کامل ابن اثیر ۳/ ۴۲)

متن کے الفاظ ہیں " انی صنعت کذا وکذا " ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ راوی کو خط کے صحیح الفاظ یاد نہیں تھے اس لئے اس نے جمع و تدوینِ قرآن کی طرف محض مبہم اشارہ کرنے پر اکتفا کیا' دوسری غلطی اُس نے یہ کی کہ اپنے اس اشارہ کو عثمان غنی کی طرف منسوب کر دیا۔

۴۳۔ سعید بن عاص کے نام

عرب چھاؤنیوں اور صدر مقاموں میں قرآن کے جتنے نسخے مل سکے وہ سب حکومت کی زیر نگرانی جمع کر لئے گئے اور اُن کو پانی اور سرکہ کے مرکب سے دھو ڈالا گیا، حروف دُھل گئے' کاغذ بچ رہا' دوسری اور زیادہ مشہور روایت یہ ہے کہ نسخے جلا دیئے گئے صرف ایک جگہ مذکورہ بالا فرمانِ خلافت کی مخالفت ہوئی اور وہ تھا کوفہ' یہاں آٹھ نو برس سے صحابی عبداللہ بن مسعود معلم قرآن و قانون اسلام کے فرائض انجام دے رہے تھے اُن کے شاگردوں اور معتقدین کا حلقہ کافی بڑا تھا' سرکاری خزانہ کی نگرانی بھی اُن کے سُپرد تھی، لیکن عثمان غنیؓ کے زمانہ میں وہ ناراض ہو کر اس سے دستبردار ہو گئے، عبداللہ بن مسعود کو قرآن سے غیر معمولی شغف تھا، کہا جاتا ہے کہ انھوں نے خود قرآن جمع کیا تھا اور رسول اللہ صلعم کے سامنے اس کی تلاوت کر کے کئی بار تصحیح کر لی تھی' اُن کو اپنے اس مجموعے سے جذباتی لگاؤ تھا اور اس پر فخر کرتے تھے' یہ مجموعہ عثمان غنیؓ کے مرتب کردہ قرآن سے کس حد تک مختلف تھا، یہ ہم نہیں بتا سکتے' البتہ اتنا معلوم ہے کہ اس کی ترتیب سرکاری قرآن سے مختلف تھی اور الفاظ میں بھی کہیں کہیں فرق تھا' خزانہ سے احتجاجی استعفے دینے کے بعد عبداللہ بن مسعود کا دل

عثمان غنیؓ اوراُن کی حکومت کی طرف سے مکدر ہوگیا اور اُن کی ہمدردیاں مخالف جماعت سے وابستہ ہوگئیں، وہ خلیفہ اوراُن کے گورنروں پر اعتراض کرتے تھے، جب اُن سے گورنر سعید نے کہا کہ اپنا مجموعہ دیدیجئے اور آئندہ سرکاری قرآن کے مطابق تعلیم دیجئے تو وہ بہت برہم ہوئے اوراپنا مجموعہ دینے سے انکار کردیا، تعلقات کشیدہ تو تھے ہی اور زیادہ کڑوے ہوگئے، عبداللہ بن مسعود کی زبان طعن کھل گئی، گورنر نے صورت حال سے خلیفہ کو مطلع کیا تو جواب آیا:۔

"اسلام اورمسلمانوں کو تباہی سے محفوظ رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ عبداللہ بن مسعود کو یہاں بھیجدو" (تاریخ ابن واضح یعقوبی ۲/ ۱۴۷)

۳۵۔ اَشتر نخعی اوراُن کی پارٹی کے نام

جیسے جیسے ابن سبا کی تحریک زور پکڑتی گئی اور مدینہ کی تینوں سیاسی پارٹیوں کا اثر اور پروپیگنڈا اسلام کے مرکزی شہروں میں بڑھتا گیا ویسے ویسے عثمان غنیؓ اوران کی حکومت کی مخالفت میں بھی اضافہ ہوتا گیا، ۳۴ھ میں حالات اتنے بگڑ گئے، تھے کہ خلیفہ نے اپنے صوبائی گورنروں کو مدینہ طلب کیا تاکہ حالات کا مقابلہ کرنے کے لئے کوئی موثر لائحہ عمل بنایا جاسکے، شام سے امیر معاویہ آئے، مصر سے عبداللہ بن سعد بن ابی سرح، کوفہ (عراق) سے سعید بن عاص، بصرہ (عراق) سے عبداللہ بن عامر، مصر کے سابق گورنر عمرو بن عاص کو بھی مدعو کیا گیا، ان لوگوں اور خلیفہ نے ایک دوسرے کو اپنے اپنے علاقوں کے حالات سے مطلع کیا، پھر ہر گورنر نے اپنی اپنی صوابدید کے مطابق شورش و بغاوت روکنے کے لئے تجویزیں پیش کیں، کافی غور وخوض کے بعد طے ہوا کہ:۔

(۱) جہاں تک ہوسکے عربوں کو وطن سے دور فوج کشی اور فتوحات میں مشغول رکھا جائے تاکہ خوش حالی کے ساتھ فرصت کا خطرناک جوڑ ان کو باغیانہ سرگرمیوں کی طرف مائل نہ کرسکے۔

(۲) باغی اور شری عناصر کی تنخواہیں اور راشن بند کردیئے جائیں۔

کانفرنس کے فیصلہ کا مخالفین بے صبری سے انتظار کررہے تھے، آپ کو یاد ہوگا تقریباً سوا سال

پہلے کوفہ کے سربرآوردہ اور مذہبی و قبائلی لیڈر اشتر نخعی آٹھ نو دوسرے عبادت گذاروں کے ساتھ اپنی باغیانہ حرکتوں کی بنا پر پہلے دمشق اور پھر حمص جلاوطن کر دیئے گئے تھے، حمص کا والی سخت تھا، اُس نے اشتر اور ان کی پارٹی کو خوب آڑے ہاتھوں لیا اور ایسا سخت پکڑا کہ انھوں نے حکومت پر لعن طعن کرنا چھوڑ دیا اور بظاہر نیک سیرت بن گئے، یہ دیکھ کر والی حمص نے اشتر نخعی کو بلایا اور کہا اگر تم مدینہ جاکر اپنی اور اپنے ساتھیوں کی طرف سے خلیفہ کے سامنے اظہار افسوس و پشیمانی کر لوگے اور آئندہ نیک چلن رہنے کا وعدہ کروگے تو تم کو چھوڑ دیا جائے گا، اشتر نخعی مدینہ چلے گئے، اتفاق کی بات کہ گورنروں کی کانفرنس کے وقت وہ مدینہ میں موجود تھے، کانفرنس کی قرارداد معلوم کر کے وہ حمص چلے گئے اور گورنروں کو بتایا کہ خلیفہ نے ان کو اجازت دیدی ہے کہ جہاں چاہیں رہیں، ان کو لوٹے ابھی چند دن ہی گذرے تھے کہ کوفہ سے ایک قاصد آیا اور وہاں کے ایک بڑے آدمی کا خط دیا جس میں تھا کہ فوراً کوفہ آجاؤ، بغاوت کے لئے حالات بالکل سازگار ہیں، یہ بڑا آدمی یزید بن قیس تھا، ابن سبا کا چیلا اور کوفہ کی مخالف پارٹی کا سرگرم کارکن، جب سعید بن عاص کانفرنس میں شرکت کے لئے مدینہ روانہ ہوئے تھے تو اُس نے بغاوت کی مہم چلادی تھی، تاہم نائب گورنر اور حکومت کے دیگر وفادار لیڈروں نے شہر میں کھلم کھلا گڑبڑ نہ ہونے دی، یزید بن قیس کا مراسلہ پاکر اشتر اور ان کے ساتھی حمص سے بھاگ نکلے، اشتر جمعہ کے دن کوفہ میں وارد ہوئے اور سیدھے بڑی مسجد گئے، جہاں لوگ نماز جمعہ کے لئے جمع ہو رہے تھے، انھوں نے کہا:- حضرات! میں خلیفہ عثمان کے پاس سے چلا آرہا ہوں، سعید نے ان کو مشورہ دیا ہے کہ کوفہ کے مردوں اور عورتوں کی تنخواہیں اور الاؤنس کم کر دیئے جائیں، اس خبر سے لوگوں میں ہیجان پیدا ہو گیا، مخالف پارٹی نے طے کیا کہ ہم سعید کو معزول کرتے ہیں اور کوفہ میں نہیں داخل ہونے دیں گے، کوئی ہزار آدمی یزید بن قیس اور اشتر نخعی کی قیادت میں شہر کے باہر جرعہ نامی مقام پر جو مدینہ سے کوفہ کی سڑک پر واقع تھا خیمہ زن ہوگئے اور جب گورنر سعید مدینہ کانفرنس سے لوٹ کر آرہے تھے ان کو روک لیا اور

کہا: "لوٹ جاؤ، ہم تمہیں نہیں چاہتے!" سعید نے مزاحمت نہیں کی، بس اتنا کہا: اس لاؤ لشکر کی کیا ضرورت تھی، اپنا ایک نمائندہ امیرالمومنین کے پاس اور دوسرا میرے پاس بھیجدیتے آپ کا مقصد پورا ہو جاتا۔" اشتر نے طیش میں آکر سعید کے ایک نوکر کو جس نے کہا تھا کہ "امیر واپس نہیں ہونگے" قتل کر دیا، سعید مدینہ لوٹ گئے، خلیفہ نے پوچھا: کیا مخالفین بغاوت پر آمادہ ہیں؟ سعید: بظاہر وہ میری جگہ دوسرا گورنر چاہتے ہیں۔ عثمان غنیؓ: ان کی نظر انتخاب کس پر ہے؟ سعید: ابوموسیٰ اشعری پر۔ عثمان غنیؓ: میں ابوموسیٰ کی گورنری کی توثیق کرونگا بخدا میں نہیں چاہتا کہ کسی کو میری بغاوت کا بہانہ ملے، یا میرے خلاف کوئی دلیل ہاتھ آئے میں صبر کروں گا جیسا کہ مجھے حکم ہے۔ قد اثبتنا أباموسیٰ علیهم والله لا نجعل لأحد عذرًا ولا نترك لم حجة ولنصبرن کما أمرنا۔ اس کے بعد عثمان غنیؓ نے اشتر اور ان کے پارٹی کے نام یہ مراسلہ بھیجا:-

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، واضح ہو کہ میں نے ابوموسیٰ اشعری کو جنھیں تم نے پسند کیا ہے کوفہ کا گورنر مقرر کر دیا ہے اور سعید (بن عاص) کو اس عہدہ سے ہٹا دیا ہے، بخدا میں اپنی آبرو تمہارے سامنے بچھاتا رہوں گا، صبر کروں گا اور جہاں تک ہو سکے گا تمہارے ساتھ مصالحت رکھنے کی کوشش کروں گا، لہذا تم بے دریغ اپنے مطالبات پیش کرتے رہو میں ان کو پورا کروں گا، بشرطیکہ ایسا کرنے سے خدا کی معصیت نہ ہوتی ہو۔ میں نہیں چاہتا کہ تم کو میری نافرمانی کا کوئی بہانہ ملے۔" (تاریخ الامم ۵/ ۹۵-۹۶)

۳۶ - ابوموسیٰ اشعری اور حذیفہ بن یمان کے نام

بلاذری نے انساب الاشراف میں سعید بن عاص کی معزولی سے متعلق لکھا ہے کہ اشتر اور ان کی پارٹی کا مطالبہ صرف یہی نہ تھا کہ ابوموسیٰ اشعری کو گورنر بنایا جائے بلکہ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ ایک دوسرے صحابی حذیفہ بن یمان کو مالیات کا وزیر یا ڈائرکٹر مقرر کیا جائے با لفاظ دیگر مخالف

جماعت ابو موسیٰ کے اختیارات مذہبی و عام انتظامی معاملات تک محدود رکھنا چاہتی تھی، حذیفہ عمر فاروق کے عہد میں مالیات عراق کے وزیر رہ چکے تھے، فوجی کمانڈر بھی تھے، انھوں نے کوفہ کے ماتحت علاقوں کی فتوحات میں حصہ لیا تھا اس سلسلہ میں اشتر کے رول کا ذکر کرتے ہوئے بلاذری کے راوی کہتے ہیں، "اشتر نے ولید بن عقبہ کا گھر لٹوا دیا" اس میں سعد بن عاص کا روپیہ اور سامان بھی تھا، لوگ مکان کا دروازہ تک اکھیڑ لے گئے، اشتر ابو موسیٰ سے ملے اور کہا: آپ اہل کوفہ کی مذہبی قیادت کیجئے اور حذیفہ (بن یمان) ماتحت علاقوں اور خراج کی نگرانی کریں، پھر اشتر نے عثمان غنیؓ کو یہ مراسلہ بھیجا۔

"مالک بن حارث کی طرف سے مبتلائے آزمائش، خطاکار، سنت و قرآن سے منحرف خلیفہ کے نام تمہارا خط موصول ہوا۔ تم اور تمہارے حاکم جب ظلم و ستم نیز نکوکاروں کو جلاوطن کرنے سے باز آجائیں گے اس وقت ہم بھی تمہاری اطاعت کریں گے، تم کہتے ہو کہ "ہم اپنے اوپر ظلم کر رہے ہیں۔" یہ تمہاری خام خیالی ہے جس نے تم کو تباہ کیا ہے اور جس نے جور و ستم کو تمہاری نظر میں عدل اور باطل کو حق بنا کر پیش کیا ہے، ہماری وفاداری مطلوب ہو تو پہلے اپنی بداعمالیاں چھوڑو، توبہ کرو، خدا سے معافی مانگو اپنی ان زیادتیوں کی جو تم نے ہمارے اوپر کی ہیں، ہمارے صالح لوگوں کو شہر بدر کر کے ہمیں جلاوطن کر کے اور نوعمروں کو ہمارا گورنر بنا کر، اس کے علاوہ ہمارے شہر کا والی ابو موسیٰ اشعری اور (ناظم مالیات) حذیفہ کو بناؤ۔ ہمیں ان دونوں پر اعتماد ہے۔"

انساب کے رپورٹر اپنا بیان جاری رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ عثمان غنیؓ نے یہ خط پڑھ کر کہا: مالک میں توبہ کرتا ہوں، پھر ابو موسیٰ اور حذیفہ کو یہ مشترکہ فرمان بھیجا۔

"تم کو اہل کوفہ نے پسند کیا ہے اور مجھے تمہاری لیاقت اور کارکردگی پر اعتماد ہے۔ تم اپنے عہدہ کا چارج لے لو اور راست بازی کے ساتھ اپنے فرائض انجام دو، خدا سے دعا ہے کہ میری اور تمہاری خطائیں معاف فرمائے۔" (انساب الاشراف بلاذری ۵/۴۶)

ہفت تماشائے مرزا قتیل

ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

(۴)

کایتھ فرقے کی شاخیں واضح رہے کہ کایتھ فرقے کی بارہ شاخیں ہیں۔ کہتے ہیں کہ اُن کے مورث اعلیٰ کی دو بیبیاں تھیں۔ ایک بی بی کے بطن سے چار لڑکے پیدا ہوئے اور دوسری بی بی سے آٹھ۔ اس طرح دو فرقے دو صورت کے ہیں اور اس حساب سے کل چودہ فرقے ہو جاتے ہیں۔ ان چودہ فرقوں میں سے ہر ایک اپنے فرقہ کے علاوہ کسی دوسرے کے ساتھ طعام و قلیان میں شرکت نہیں کرتے۔ مگر قنوجی برہمن یا اسی طرح کے کسی ذات والے کے ہاتھ سے کھانا بے تامل کھا لیتے ہیں۔ یہ فرقہ اپنے آپ کو دھرم راج نامی کی اولاد میں شمار کرتا ہے۔ اور اپنے مورث اعلیٰ کو چتر گپت کہتے ہیں۔ اُن کے قول کے مطابق دھرم راج، برہما کا بیٹا تھا۔ دوسرا فرقہ اُن کا وہ ہے جو اپنا سلسلہ کایتھوں سے ملاتا ہے۔ لیکن کایتھ اُن کو اپنی قوم میں تسلیم نہیں کرتے۔

انانیا فرقہ یہ جماعت انانیا کہلاتی ہے۔ بادشاہی محل کے دفتروں میں مرزایان دفتر جن کو ہندی میں متصدی کہتے ہیں زیادہ تر اسی فرقہ کے لوگ ہیں۔ یہ لوگ حساب میں اپنا ثانی نہیں رکھتے اور ان کے زن و مرد گوشت اور شراب سے پرہیز نہیں کرتے۔ سوائے اُن کے جو وشنو ہو گیا ہو۔ اور کھتری سیاق فارسی میں کایتوں کے شاگرد ہیں۔ وہ بھی زیادہ تر دفتروں میں نوکری کرتے ہیں۔ لیکن کھتری سپاہی اور عامل پیشہ بھی ہوتا ہے۔ کایتھ اکثر یا تو دفتر کا متصدی ہوتا ہے، ورنہ قانون گو یا زمیندار، اور بہت کم حالتوں میں سپاہی یا عامل پیشہ ہوتا ہے۔ لیکن اُن میں سے جو شخص سپاہی کا پیشہ اختیار کرتا ہے اور حقیقت میں عامل پیشہ ہے۔ اُس سے بہت شجاعت اور پامردی ظہور میں آتی ہے جو برسوں یادگار رہتی ہے۔ یہ لوگ نشہ کے عالم میں اپنے مقدور

اور لوگوں سے تعلق کے بقدر مراعات کرتے ہیں۔ اور حالت ہوشیاری میں بھی دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کرنا اور اپنے گھروں کو اچھے فرش فروش سے آراستہ کرنا ان لوگوں کی عادت ہو۔ لہذا یہ لوگ شرافت میں کسی طرح چھتریوں سے کم نہیں ہیں۔ اور علوم ہندی کی تحصیل میں اور اس سے شغف رکھنے میں نیز ترک و تجرید اور تقوی کی زندگی بسر کرتے ہیں، جو ان میں سے کسی کسی کو ملتی ہے، یہ برہمنوں سے پہلو مارتے ہیں اور بعضے گوشت خوری ترک کرنے میں لکڑی کے دانوں کی تسبیح گھماتے ہیں، نیز تجارت کرنے میں ویش کے مانند ہیں۔ لیکن اس طبقے میں ایسے لوگ بہت ہی کم ہیں اور بعضے جو صفات رذیلہ سے متصف ہیں اور علم میں بالکل کورے ہیں، ان کو شودر بھی کہا جاسکتا ہو اور کایتوں (کاتھوں) ہی پر کیا موقوف ہے ہر جاہل اور بازاری آدمی کا یہی معاملہ ہے لیکن اصل میں تو شودر وہی ہیں کہ ان میں کبھی کوئی باکمال انسان نہ پیدا ہوا ہے نہ ہوگا جیسے کہار کہ اگر وہ ساتویں آسمان پر بھی پہنچ جائیں تو اشراف میں ان کا شمار نہیں ہوسکتا، اسی طرح اہیر یا جاٹ یا گبنی کہار ایسی جماعتیں ہیں جو لوگوں کا بوجھ اپنے کندھوں پر اٹھاتی ہیں اور یہ لوگ پالکی برداری بھی کرتے ہیں۔

فرقہ کنبو اسی طرح ایک فرقہ کنبو ہے۔ ملتان اور اس کے اطراف میں یہ لوگ ایک قول کے مطابق شودر ہیں اور بعضے لوگوں کے نزدیک ویش ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ اسلام سے مشرف ہوئے اور انھوں نے قدر و منزلت پیدا کی۔ اس طرح کہ سلاطین، وزراء اور امراء کا تقرب ان کو حاصل رہا۔ ان میں سے سب لوگ کمال دوست، آشنا پرست، آقا کے دولت خواہ اور غیور دانشمند ہوتے ہیں، اس فرقے میں بہت سے علماء والا مرتبت اور قضاۃ عالی منزلت اور اہل تقویٰ گزرے ہیں۔ اگرچہ اسلام قبول کرنے میں یہ لوگ مغلوں پر سبقت رکھتے ہیں مگر اپنی قوم کے سوا کسی دوسرے فرقے میں رشتہ داری کو جائز نہیں سمجھتے۔ سیدوں کو اپنا پیر و مرشد سمجھتے ہیں۔ لیکن ایسے لڑکے جو کسی سید کی لڑکی کے بطن اور کسی کنبو کے نطفے سے پیدا ہو نجیب نہیں سمجھتے۔ کوئی کنبو ایسے شخص کو اپنی لڑکی دینے پر آمادہ نہیں ہوگا۔ ہاں وہ لڑکی اس سے منسوب کی جاسکتی ہے جو کسی کنیز کے بطن سے ہو اور علیٰ ہذا اگر لڑکی ہے تو کوئی کنبو اپنے لڑکے کی اس سے شادی پسند نہیں کرے گا چاہے وہ کسی سیدہ کے پیٹ سے ہو۔ جب سیدوں کے ساتھ یہ معاملہ ہو تو مغلوں

شیخوں یا افغانوں کی کہاں پرسش ہے. حاصل کلام یہ ہے کہ یہ فرقہ بھی دنیاوی عزت وحرمت میں کسی فرقہ سے کم نہیں ہے۔

واضح رہے کہ ہندو اپنے عزیزوں کے سوا کسی کے ساتھ ایک برتن میں کھانا نہیں کھاتے، نہ اُن کے ساتھ حقہ پیتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ توے پر پکائی ہوئی گیہوں کی روٹی اور چاول وغیرہ نہیں کھاتے۔ ہاں اگر روغنی روٹی یا مٹھائیاں ہوں تو بلا تامّل کھالیں گے۔ اسی طرح حقے کی نلی بھی منھ سے نہیں لگاتے، بلکہ نارجیل کے سوراخ پر ہاتھ رکھ کر اس سے پی لیتے ہیں خواہ وہ کسی قوم سے تعلق رکھتے ہوں اس میں کچھ ہرج نہیں سمجھتے، اسی طرح حقہ خواہ وہ کسی چیز کا بنا ہوا ہو انھیں پینا ہوگا تو اس کی نلکی نکال کر علیحدہ رکھ دیں گے اور سوراخ پر مٹھی لگا کر دم کھینچ لیں گے۔

دوسری قوموں میں فرق | کھتریوں، برہمنوں اور دوسری قوموں میں فرق یہ ہے کہ تمام ہندوؤں کے عقیدہ کے مطابق چچا، ماموں، پھوپھی اور خالہ کی اولاد کو بلکہ جو ایک ہی دادا کی پیڑھی میں ہو اُسے سگی بہن کی برابر سمجھتے ہیں اور کھتری جس قوم کو اپنی لڑکی دیتے ہیں اس کی لڑکی لیتے نہیں ہیں اور جس قوم سے لڑکی لیتے ہیں اُسے دیتے نہیں۔ البتہ بعض برہمنوں اور کایتھوں میں اس قاعدے کی زیادہ پابندی نہیں ہے کبھی ایسا بھی ہوجاتا ہے کہ زید عمرو کا سالا ہے اور عمرو زید کا سالا ہے، دکن کے بعض ہندو اپنے بھانجے کو لڑکی بیاہ دیتے ہیں۔ لیکن بہرحال جو ہندو دھرم شاستر کے پیرو ہیں وہ خالہ یا پھوپھی کی لڑکیوں کو اور بڑی بھاوج کو خواہ بھائی سگا ہو یا رشتے کا، اپنی ماں کی طرح سمجھتے ہیں۔ اور چھوٹی بھاوج کو بہن کی جگہ مانتے ہیں۔

تیسرا باب: انگھور پنتھی | ابھی تک سمارتکیوں کے فرقے کا ذکر ہو رہا تھا۔ یہ لوگ حقیقتِ مطلق کو بےچون و بےچگوں مظاہر کو جو اُن کے عقیدے کے مطابق اسلام کے انبیاء اور رسولوں کی طرح ہیں، ذاتِ خداوندی کا مظہر سمجھتے ہیں اور اُن کی عبادت کرتے ہیں۔ وہ متشرع لوگوں کی طرح کسی چیز کے منکر نہیں ہیں اور اُن کی بُت پرستی ایسی نہیں ہے کہ وہ بتوں کو خدا یا خدا کا مظہر سمجھتے ہوں بلکہ وہ اس طرح صاحب صورت کو دوست رکھتے ہیں جیسے ایک عاشق معشوق کی تصویر سے دل بہلاتا ہے۔

عقیدہ خواص ہی کا قابلِ اعتبار ہے۔ عوام کے عقائد معتبر نہیں ہوتے بت پرستی کی اصلیت تو اتنی ہی ہے لیکن اس فرقے کے عوام یقیناً بتوں کو خدا سمجھتے ہیں۔ اور نارائن، نرنکار، وجوتی سروپ جو جناب کبریا کا نام اور اس کی صفت ہو (نارائن یعنی خدا، نرنکار، بے شبہ بیچون اور جوتی سروپ، نور مطلق) ان کے علماء خلوص باطن سے صورت پرستی نہیں کرتے انھوں نے جتنی ظاہر پرستی اختیار کر رکھی ہوا تنی تو وہ دوسرے مذاہب میں بھی دلیل و برہان سے ثابت کرتے ہیں لیکن وہ اپنا مضحکہ اڑاتے ہیں کیونکہ ہر فرقے کے عوام کے افعال مذموم ہوتے ہیں، سب کا روئے سخن خواص کی طرف ہی ہوتا ہے۔

بہر حال اب ہندوؤں کے ایک اور مذہب کا ذکر کیا جاتا ہے جو اپنی شریعت کی حد سے باہر ہیں انھیں میں ایک فرقہ ہے جو گورکھ ناتھ کے سوا کسی دوسرے کی پرستش نہیں کرتا۔ گورکھ ناتھ ایک عبادت گذار فقیر تھا جس کے پیرو کار جوگی کہلاتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ گورکھ ناتھ عین ذاتِ خداوندی تھا اور تمام اشیائے موجودہ میں اُس کا جلوہ جاری و ساری ہے اور تمام مذاہب و ادیان کا سلسلہ اُس پر ختم ہوتا ہے اُن کا عقیدہ دلائل اور براہین کے ساتھ یہ ہے کہ جب اس کی خواہش ہوئی کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو وجود میں لائے تو خود اُس نے سرورِ انبیا کی دایہ کی شکل اختیار کر لی اور اس طرح آنحضرتؐ کو گود میں پالا۔ اُن میں سے بعضے اسی دلیل کی بنا پر گائے کا گوشت بھی کھا لیتے ہیں اور اُن میں بعض اس دلیل کی وجہ سے کہ گورکھ ناتھ نے حضرت مریم کی شکل اختیار کر کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو جنم دیا تھا نصرانیوں کی تقلید میں سور کا گوشت کھانے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ جو ہندو اس فرقے کے مرید اور مقلد ہیں وہ نوعِ انسانی میں کسی فرقے کو اپنے فرقہ کی برابر نہیں گردانتے۔ اور ان میں کے کامل ترین لوگ وہ ہوتے ہیں جو "اگھور پنتھی" کہلاتے ہیں۔

یہ کھانے کی اشیاء میں بول و براز ملا کر کھا لیتے ہیں اور ہندو اس فرقے کو منبع کمالات و مخزن کرامات سمجھتے ہیں۔

چار واگ | چار واگ، ہندوؤں کی ایک جماعت ہے جو کسی پیشوا کی مقلد نہیں ہے یہ لوگ برہمنوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ لوگ اپنے گلے میں جنیو (زنار) اس لئے باندھتے ہیں کہ ڈھور ڈنگروں کو بغیر رسّی کے نہیں چھوڑا جا سکتا۔

دریائے گنگا۔ گنگا جو ہندوستان کا ایک بہت بڑا دریا ہے کہ ہندو اُس کا نام بڑی تعظیم اور توقیر کے ساتھ زبان پر لاتے ہیں اور گنگا کو صاحب کشف و کرامات عورتوں میں شمار کرتے ہیں اور اس بات پر متفق ہیں کہ گنگا مہادیو کی جٹا سے نکلی ہے، یہ مقدس دریا فرقہ چارواگ کے اعتقاد میں انزال کے پانی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا یہ لوگ مہادیو کو عضو تناسل نیز برہما اور بشن کو دو فوطے قرار دیتے ہیں۔ یعنی مہادیو برہما اور بشن۔ یعنی ان کا عقیدہ ہے کہ تینوں نام انسان اور حیوانات کے عضو تناسل کا ایک علامتی نام ہیں اور ہندو مردوں کے لئے جو کھانا پکوا کر برہمنوں وغیرہ کو کھلاتے ہیں وہ بھی اُن کے عقیدہ کے مطابق بالکل بیکار بات ہے۔ اس کی کوئی لذت یا فائدہ مُردے کو نہیں پہونچتا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ بات تو اس وقت قبول کی جا سکتی ہے جب ایک شخص کسی شہر سے ایک منزل کے فاصلے پر جائے، اور مفلسی کی وجہ سے بھوکا مر رہا ہو اور شہر میں کھانا پکا کر اس کے نام سے تقسیم کر دیا جائے اور وہ برابر بھوک سے فریاد کرتا رہے۔ اگر اس کھانے کا کوئی فائدہ اسے پہنچ سکتا ہے تو مردے کو بھی اس "بھوگ" سے نفع ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے، پس اگر زندگی میں یہ بات ممکن نہیں تو مردے کے لئے بدرجۂ اولیٰ فضول ہے۔

سراوگی۔ سراوگی نام کا ایک گروہ ہے جو سوائے پارس ناتھ کے کسی دوسرے کی پوجا نہیں کرتا۔ یہ ایک جگہ کا نام ہے جو پارس ناتھ کا مسکن تھا۔ اس مذہب کے پیرو بہت ہی رحمدل واقع ہوئے ہیں۔ اتنے کہ حماقت اور بزدلی کی حد تک۔ یہ "کاٹنے" کے لفظ سے اتنے گریزاں ہیں کہ اسے زبان پر لانا بھی گوارا نہیں کرتے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ لوگ ہر قسم کے گوشت سے بلکہ ہر اس چیز سے جو رنگ اور بو میں اس کے مانند ہو، مثلاً مسور اور سخت گاجر وغیرہ سے پرہیز کرتے ہیں۔ کیونکہ مسور رنگ میں اور گاجر ہڈی میں گوشت سے مشابہ ہے، گوشت یا اُس سے مشابہ اشیاء کے سوا جو کچھ بھی ہاتھ آجائے اُس کے کھانے میں پرہیز نہیں کرتے۔ جب یہ لوگ بینگن یا کدو یا اور کوئی چیز بازار سے لاتے ہیں اور اُس کو چھیل کر پکانے کا ارادہ کرتے ہیں۔ اگر اس وقت کوئی شخص آجائے اور پوچھ بیٹھے کہ یہ بینگن (یا جو کچھ بھی ہو) کس نے کاٹ کر تھال میں رکھا ہے تو پھر یہ اسے کھانا یا پکانا تو بڑی بات ہے، ہاتھ

نہیں لگائیں گے کیونکہ "کاٹنا" ان کی اصطلاح اور عقیدے کے مطابق ذی حیات (جیو) کے لئے آتا ہو چاہے وہ آدمی ہو یا جیوانوں میں سے کوئی اور جنس ہو۔ اور جس طرح کسی جاندار کی ہتیا کرنے میں یا اُن کے اعضا کاٹنے سے یہ خود بچتے ہیں اُسی طرح اگر کوئی اور شخص یہ حرکت کرے تو اسے دیکھنے کے بھی روادار نہیں ہوتے۔ اس عمل کے فاعل کو یا گوشت کھانے والے کو، یا اس عمل کے دیکھنے والے کو وہ سخت بے رحم، خداناترس، اور شقی سمجھتے ہیں۔ لہذا لفظ "کاٹنا" سے اُن کا ذہن کسی جاندار کے ہاتھ یا نوں کاٹنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور یہ تصور انھیں پھر اس چیز کے کھانے کی اجازت نہیں دیتا جس کے لئے یہ استعمال کیا گیا ہو۔ (خواہ وہ ترکاری ہی کیوں نہ ہو)

اس فرقے کے سلسلے میں ایک اور حکایت یوں بیان کی گئی ہے کہ کسی زمانے میں ہندوستان کے کسی شہر میں جہاں کا حاکم راجپوت تھا، ایک مفلس مسافر وارد ہوا۔ قیاس یہ ہے کہ وہ شہر جودھپور، اودے پور، بیکانیر اور انبیر میں سے کوئی شہر ہوگا [اُن میں سے جودھپور اور بیکانیر، راٹھور راجپوتوں کے دارالحکومت ہیں۔ اور انبیر کچھواہہ نامی راجپوتوں کی ریاست ہے۔ راجہ جے سنگھ سوائی حاکم انبیر نے بہت خوبصورت عمارتیں اور بازار بنوا کر انبیر کا نام جے نگر رکھا تھا، اسی کو جے پور بھی کہتے ہیں اور اودے پور ہندوستان کا پایۂ تخت ہے۔ کسی زمانہ میں تمام راجہائے عالی شان، راجہ اودے پور کے تابع فرمان تھے۔ لگرچہ اب وہ ریاست (اودے پور) بادشاہ ہندوستان کی طرح دوسروں سے مغلوب ہے اور مسلمانوں کی لکھی ہوئی بعض تاریخوں میں لکھا ہے کہ راجہ اودے پور، نوشیروان عادل کی نسل سے تھے لیکن یہ بات بالکل بے اصل ہے اور سادات میں سے کچھ لوگ بغیر کتاب دیکھے راجپوتوں سے ہمشیر زادگی کا رشتہ ثابت کرتے ہیں اور اُسے حضرت شہر بانو کے واسطے سے کہتے ہیں، جنھیں حضرت علی اصغر کی عجمی والدہ لیلیٰ سے نسبت ہمشیر زادگی تھی۔ علی اصغر حضرت حسینؓ کے منجھلے صاحبزادے تھے، جو اب علی اکبر کے نام سے مشہور ہیں۔ اور یہ راجپوت اپنے سفلہ پن اور نوشیروان عادل کی نیک نامی اور اسلام کے طنطنے پر نظر رکھتے ہوئے اس فرضی قرابت کا اقرار کرتے ہیں اور اُسے آخرت کا سرمایۂ سعادت سمجھتے ہیں۔

حسینی برہمن | مگر یہ دعویٰ بھی حسینی برہمنوں کے دعویٰ کی طرح لغو ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ برہمنوں میں ایک گروہ اس بات کا مدعی ہے کہ ہم لوگ حسینی برہمن ہیں اور ہندوؤں کے آگے کبھی دستِ سوال دراز نہیں کرتے، مسلمان جو کچھ دیتے ہیں ہم اسی پر بسر اوقات کرتے ہیں۔ مسلمانوں ہی سے مانگنے کی یہ قید بھی یوں لگا رکھی ہے کہ اس سے مسلمان خوش ہو کر انہیں کچھ نہ کچھ دیتے رہیں، ورنہ ہندو اُن مسلمانوں سے جو یزید کے ساتھی تھے بدرجہا بہتر ہیں۔ بہرحال اُن کا دعویٰ ہے کہ جب یزید کے ساتھی شہداء کے سروں کو لے کر دمشق کی طرف روانہ ہوئے تو ایک رات کو کسی برہمن کے گھر قیام کیا۔ آدھی رات کے بعد جب سارا گھر سویا ہوا تھا، آسمان سے ایک تخت اُس مکان میں اُترا اس تخت کی برکت سے تمام گھر منور ہو گیا پھر اُس تخت سے نورانی چہرے والا ایک شخص اُترا اور اُس نے وہ سر زمین سے اٹھالیا۔ اور حضرت حسینؓ کے سرِ مبارک پر بوسے دیئے پھر بین کے ساتھ رونا شروع کیا۔ اسی طرح تین اور اشخاص اُس تخت سے اُترے۔ پھر ایک اور تخت ہوا سے زمین پر نازل ہوا۔ اُس تخت پر چار عورتیں تھیں اُن میں سے ایک عورت نے سرِ مبارک کو زمین سے اٹھا کر بوسے دیئے اور رونا شروع کیا۔ غرض سویرا ہونے تک وہ دونوں تخت آسمان کی طرف روانہ ہو گئے۔ مالک مکان کی بیوی نے یہ منظر اپنی آنکھوں سے دیکھا اور وہ بہت روئی۔ اس نے اپنے شوہر کو یہ ماجرا سنایا۔ برہمن نے یہ خواب سُنا تو سرِ مبارک کو زمین سے اُٹھالیا اور کسی جگہ چھپا دیا۔ جب صبح ہوئی اور سروں کو لے جانے والوں نے روانگی کا ارادہ کیا اور سروں کے ڈھیر میں حضرت حسینؓ کا سر مبارک نہ پایا تو بہت حواس باختہ ہوئے اور انھوں نے صاحب خانہ سے پوچھ گچھ شروع کی۔ برہمن نے قسمیں کھائیں۔ مگر جب اُن لوگوں نے اُسے ڈرایا دھمکایا تو اُس نے اپنے ایک لڑکے کا سر کاٹ کر اُن کے حوالے کر دیا جسے سپاہیوں نے یہ کہہ کر لوٹا دیا کہ یہ وہ سرِ مبارک نہیں ہے اب وہ بےچارا اپنے دوسرے لڑکے کا سر کاٹ کر لایا۔ اُسے بھی انھوں نے رد کر دیا اس طرح اُس نے اپنے اٹھارہ لڑکوں کے سر کاٹ کر اُن کو دیئے اور انھوں نے ہر بار انہیں شناخت کر کے رد کر دیا۔ بالآخر انھوں نے اس غریب برہمن کو قتل کر ڈالا اور حضرت حسینؓ کے سرِ مبارک کو نکال کر شام لے گئے۔ یہ قصہ حسینی برہمنوں کی زبانی منقول ہے۔ ولیکن دوسرے ہندو اور برہمنوں کے دوسرے

نرتے اسے ڈھکوسل سمجھتے ہیں۔ طرفہ تریہ ہے کہ بعض بے وقوف اثنا عشری اور خصوصاً امیر زادے اُسے باور کرتے ہیں اور وہ حسینی برہمنوں کی تعظیم و توقیر اپنے علماء دین کی تعظیم و توقیر سے بھی زیادہ کرنے میں کوشش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ لوگ ہم سے بلکہ ہمارے علمائے دین سے بھی بدرجہا بہتر ہیں کیونکہ اُن کے بزرگوں نے حضرت سید الشہداء علیہ السّلام کے لئے اپنے اٹھارہ لڑکوں کو قربان کر دیا تھا بس اتنا کہہ کر رونا شروع کر دیتے ہیں۔

یہاں حسینی برہمنوں کے بارے میں ایک دلچسپ قصہ یاد آگیا جن دنوں ہندوستان کے وزیر نواب عماد الملک نے کالپی میں رحلت فرمائی اور راقم الحروف اُن کی وفات کے بعد وہاں قیام پذیر تھا تو ایک ہندو نواب مرحوم کے داماد میر نصیر اللہ

نور محمد پانڈے | کے ساتھ خواجہ امیر خاں سلمہٗ تعالےٰ کے مکان پر آیا جو نواب مقدم الذکر کے خالہ زاد بھائی اور نواب موصوف کے داماد تھے۔ اُس نے کہا " میں حسینی برہمن ہوں اور کربلائے معلی کا رہنے والا ہوں " میں نے پوچھا: تمہارا نام کیا ہے؟ کہنے لگا ' نور محمد پانڈے یعنی ملا نور محمد ۔ کیونکہ ہندی میں پانڈے کا وہی مفہوم ہے جو فارسی میں مُلّا کا ہے اور یہ لقب برہمنوں کے لئے مخصوص ہے اب ہر برہمن کے نام کے ساتھ مجازاً لفظ پانڈے کا اضافہ کر دیتے ہیں؟ میں نے عربی میں پوچھا (این مولدک) تمہاری جنم بھومی کونسی ہے؟ تو ہنس کر کہنے لگا کہ ہمارے کربلا میں فارسی زبان کوئی نہیں سمجھتا۔ وہاں کی زبان اردوی ہے یعنی عربی ۔ اب میں نے فارسی میں پوچھا کہ "زن جیب دوخترت را کجا گذاشتہ آمدہ" بیوی بچّوں کو کہاں چھوڑ آئے تو کہنے لگا۔ ہاں یہ اردوی (عربی) ہے! میں سمجھ گیا کہ بندیل کھنڈ کا پکھیرو ہے۔ اُسے کچھ دے دلا کر رخصت کر دیا۔ جب وہ چلنے لگا تو ایک عزیز نے پوچھا کہ میر سید علی مجتہد کو جانتے ہو، کہنے لگا دس سال سے مکہ معظمہ کو چلے گئے ہیں۔

خیر وہ تازہ وارد مسافر (جس کا ذکر چل رہا تھا) راجپوتوں کے ان شہروں میں سے کسی شہر میں آیا۔ چونکہ صاحب عزت تھا۔ سوال کرنے کو عیب سمجھتا تھا۔ پہلی رات تو بھوکا سو گیا۔ جب صبح ہوئی تو اُس شہر کے کسی باشندے نے اُس کے حال سے واقف ہو کر یہ پٹی پڑھائی کہ بازار میں جا کر فلاں

سراوگی صراف کی دوکان کے آگے بیٹھ جاؤ اور جو لباس تم پہنے ہوئے ہو اس میں سے جوئیں پکڑ پکڑ کر ناخن سے مارتے رہو۔ جب وہ سراوگی فریاد کرے کہ میری دوکان کے سامنے یہ حرکت مت کرو تو ذرا سا دور ہٹ جانا۔ لیکن بس اتنا کہ اس کا سامنا رہے اور پھر وہی حرکت شروع کر دینا اب وہ سراوگی پھر چیخے گا کہ یہ کیا کرتا ہے تو کہنا کہ اس زمین کا تمہاری دوکان سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ تم خواہ مخواہ کیوں غل مچاتے ہو؟ میں ان جوؤں کی وجہ سے ساری رات نہیں سو سکا اور میرے پاس دوسرے کپڑے نہیں ہیں جو انہیں دھوبی کو دے سکوں۔ اس لئے مجبوراً جوئیں مار رہا ہوں۔ یہ سن کر وہ دوکان دار تمہیں ضرور کچھ نہ کچھ دے گا۔ مگر تم اُسے قبول کرنے سے انکار کر دینا اور اپنا کام جاری رکھنا، یہاں تک کہ وہ پریشان ہو کر روپے بڑھانا شروع کرے گا اور رفتہ رفتہ نوبت سیکڑوں روپے کی پیشکش تک پہنچے گی۔ جب تم دیکھو کہ اب وہ حسب منشا رقم دے رہا ہے تو اس وقت روپیہ قبول کر لینا اور جوئیں مارنی بند کر دینا۔ اُس سادھو نے یہی عمل کیا۔ صبح سویرے سے ظہر تک اُس نے دوکاندار سے سات سو روپے حاصل کر لئے۔ (باقی)

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

بھلا کب تک کوئی تکلیفِ سعیِ رائگاں دیکھے
قفس کی تنگیوں میں رہ کے خوابِ آشیاں دیکھے

وہی ہو عارفِ ہر جلوۂ ہستی، نظر جس کی
محبت میں محبت کو حجابِ درمیاں دیکھے

وہ سمجھے دور سے جو کچھ بھی لیکن چار تنکے ہیں
قریب آ کر ذرا بجلی ہمارا آشیاں دیکھے

میں ہوں بیگانۂ ضبطِ وفا سچ ہے مگر وہ بھی
ذرا انصاف سے اپنا طریقِ امتحاں دیکھے

اسے تو پیروی کرنی ہے رسمِ بزمِ ماتم کی
کسے رونا ہے کیوں رونا ہے یہ کیوں نوحہ خواں دیکھے

نہ دے آزار کوئی زندگی میں خستہ حالوں کو
زمیں کی گردشیں کیا کہہ رہی ہیں آسماں دیکھے

کھُلا ہم پر نہ رازِ عیش و غم گلزارِ ہستی میں
بہاریں بھی کئی دیکھیں کئی دورِ خزاں دیکھے

نیاز و ناز کے ربطِ وفا سے دل بھی حیراں ہے
جبینِ شوق کو دیکھے کہ سنگِ آستاں دیکھے

بہاروں میں رہا جو لے نیازِ رنگ و بوئے گل
خزاں میں کیوں وہ انجامِ شبابِ گلستاں دیکھے

یہ اُٹھنا بیٹھنا ہی اُس کا تا منزل پہنچنا ہے
اسیرِ کارواں سعیِ غبارِ کارواں دیکھے

بتوفیقِ محبت خود نگر ہو جائے گر انساں
نگاہِ دل سے دل میں کائناتِ دو جہاں دیکھے

مآل اندیش اس کو کون سمجھے گا گلستاں میں
زدوں میں بجلیوں کی جو فروغِ آشیاں دیکھے

"ورائے شاعری چیزے دگر" جو دیکھنا چاہے
مری طرزِ سخن سمجھے مرا لطفِ بیاں دیکھے

مٹا دے زندگی میں اے آلم ہستیِ فانی کو
ہر اک عالم میں تا اس بے نشاں کا تو نشاں دیکھے

غزل

از جناب عرشی ملسیانی

کیا بتاؤں کیا مرے ساقی کے میخانے میں ہے
سیکڑے کا میکدہ جب میرے پیمانے میں ہے

لے لیا اک نام تیرا دونوں عالم چھوڑ کر
تیری شانِ بے نیازی تیرے دیوانے میں ہے

میرے مالک ہو رہے ہیں کیوں یہ جھگڑے رات دن
تو ہی جب کعبے میں ہے اور تو ہی بتخانے میں ہے

دل میں ہیں پیرِ میکدہ سے رکھنے والے اختلاف
دیکھ تو یہ کون دربارِ میخانے میں ہے

خاک اڑاتی آ رہی ہے رحمتِ پروردگار
غرقِ خونِ بیگنہ کوئی تو ویرانے میں ہے

اللہ اللہ سرخیٔ رودادِ مقتولِ جفا
جو برنگِ مختلف عالم کے افسانے میں ہے

جگمگا اٹھتے ہیں جس کی چھوٹ سے دیر و حرم
اے بحمد اللہ وہ ضو دل کے کاشانے میں ہے

واقفِ رازِ حقیقت سنئے تو کیا کہہ گیا
دار پر منصور ہے یا شمع پروانے میں ہے

اے معاذ اللہ عرشی انقلابِ زندگی
نام کو بھی اب وفا اپنے نہ بیگانے میں ہے

تبصرے

Pilgrimage of Eternity (جاوید نامہ اقبال کا منظوم انگریزی ترجمہ) از جناب شیخ محمود احمد تقطیع کلاں ضخامت ۱۰۵ صفحات ٹائپ اور کاغذ اعلیٰ۔ پتہ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر کلب روڈ۔ لاہور (مغربی پاکستان)

جاوید نامہ ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ کی تصنیفات میں شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے جس میں مرحوم کی حکیمانہ شاعری پورے اوجِ شباب پر ہے اور اس میں اُن کی پختہ افکار کی روح سمٹ آئی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اس کا ہی منظوم انگریزی ترجمہ ہے۔ اول تو کسی ایک مضمون کا کسی ایک زبان سے دوسری زبان میں اس طرح ترجمہ کرنا کہ مضمون کی اصل روح اور اس کا مفہوم ظاہری و معنوی خوبیوں کے ساتھ مکمل طور پر برقرار رہے ویسے ہی جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے اور پھر ایک نہایت بلند پایہ حکیم و فیلسوف شاعر کے افکار کو کسی زبان میں منتقل کرنا اور وہ بھی نظم میں کارے دارد کا مصداق ہے لیکن جسٹس ایس لے رحمٰن کے بقول جنھوں نے کتاب کا پیش لفظ لکھا ہے لائق مترجم نے بڑی حد تک اس راہ کی مشکلات کو سر کر کے اُن پر قابو پا لینے میں کامیابی حاصل کی ہے جو اُن کے لطیف و رسا ذوقِ سخن کے ساتھ دونوں زبانوں اور اُن کے اسالیبِ بیان میں مہارت کی دلیل ہے۔ پوری کتاب میں ایسے مقامات کم نہیں ہیں جہاں ترجمہ میں اصل کا سا ہی لطف آتا ہے اور بعض نظموں مثلاً "زندہ رود" کا ترجمہ تو ادبی شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے کہ انہیں پڑھیے اور جھومتے جایئے۔ شروع میں بارہ صفحات کا ایک مقدمہ بھی خود مترجم کے قلم سے ہے جو مختصر ہونے کے باوجود اقبال کے فلسفۂ خودی اور انسانیت کی تعمیر نو سے متعلق اُن کے افکار پر بڑا فاضلانہ اور بصیرت افروز تبصرہ ہے۔ اس طرح انگریزی داں حضرات کو اقبال کے مطالعہ میں اس کتاب سے بڑی مدد مل سکتی ہے۔

First Principles of Education - از ڈاکٹر محمد رفیع الدین ڈائرکٹر اقبال اکاڈمی کراچی، تقطیع متوسط ضخامت ۷۰۰ صفحات ٹائپ اور کاغذ اعلیٰ قیمت مجلد عہ
پتہ - اقبال اکاڈمی پاکستان کراچی ۔

تعلیم ہمارے زمانہ کا بہت محبوب اور نہایت وسیع موضوع ہے جس پر دنیا کی مختلف زبانوں میں مختلف نقطہ ہائے نظر سے سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی گئی اور برابر لکھی جارہی ہیں۔ لیکن یہ کتاب جس میں فلسفۂ تعلیم پر بحث بڑی حد تک اقبال کے فلسفۂ خودی کی روشنی میں کی گئی ہے ایک خاص نوعیت اور اہمیت کی حامل ہے۔ فاضل مصنف نے جوار دو اور انگریزی دونوں زبانوں کے نامور اہل قلم ہیں پہلے تعلیم سے متعلق بہت سے سوالات قائم کئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ تعلیم کسے کہتے ہیں؟ اُس کا مقصد کیا ہے؟ یہ مقصد کس طرح حاصل ہو سکتا ہے؟ ان بنیادی سوالات کے جوابات کے ضمن میں بیسیوں سوالات خود بخود پیدا ہوتے چلے گئے ہیں۔ مثلاً تعلیم اور کیرکٹر میں کیا تعلق ہے؟ کیرکٹر کی تعریف کیا اور اس کے اچھے بُرے ہونے کا معیار کیا ہے؟ تجربہ اور تعلیم میں کیا رشتہ ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ پھر ان میں سے جن سوالات کے جوابات عہدِ حاضر کے نامور ماہرین تعلیم اور علمائے اخلاق و نفسیات نے دیئے ہیں اُن کا تنقیدی جائزہ لیکر یہ ثابت کیا ہے کہ یہ جوابات ناقص۔ غلط یا تشنہ ہیں۔ کیونکہ ان میں زندگی کے صرف مادی اور حیوانی پہلو کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ حالانکہ زندگی کا ایک اور پہلو بھی ہے جسے روحانی کہتے ہیں اور یہ کہیں زیادہ اہم۔ ضروری اور پائدار ہے اور اسی کے سنوارنے اور بنانے پر حیاتِ انسانی کی اصل ترقی اور کمال کا دارو مدار ہے۔ یہ روحانی پہلو جو ہمارے افعال و اعمال و جذبات کا محرک بھی ہوتا ہے کیا ہے؟ اس کی کیا اہمیت ہے؟ اور یہ انسان کو حیوان سے کیونکر ممتاز کرتا ہے؟ اس کی تکمیل و تربیت کیونکر ہوتی ہے؟ تعلیم سے اس کا کیا تعلق ہے؟ فاضل مصنف نے تعلیم اور اُس کے فلسفہ سے متعلق جدید علمائے مغرب کے افکار و نظریات پر تنقید کرنے کے بعد خود ان سوالات کے بڑے سیر حاصل، بصیرت افروز اور محققانہ جوابات دیئے ہیں جن میں فلسفہ بھی ہے اور سائنس بھی۔ یوں تو درحقیقت موصوف نے قرآن کے نظریۂ تعلیم اور اقبال

کے فلسفۂ خودی کی اساس پر تعلیم سے متعلق فنی مباحث کی پوری عمارت کھڑی کی ہے لیکن یہ خالص فنی کتاب ہے
جس کا مطالعہ ہر ملک اور ہر قوم کے اُن افراد کو کرنا چاہیئے جو تعلیمی مسائل پر غور و خوض کرتے ہیں۔ زبان
و بیان شگفتہ اور دلچسپ و مؤثر! ہم ڈاکٹر صاحب کو اس کامیاب تصنیف پر مبارکباد پیش کرتے ہیں۔

Islam Verses the west ۔ از محترمہ مریم جمیلہ تقطیع متوسط۔ ضخامت
۱۲۹ صفحات۔ ٹائپ اور کاغذ اعلیٰ۔ قیمت پانچ روپئے پچیس پیسے۔ پتہ:۔ شیخ محمد اشرف۔ کشمیری
بازار۔ لاہور (پاکستان)

محترم مصنفہ نو مسلمہ امریکن خاتون ہیں جو ایک متمول اور باحیثیت یہودی گھرانہ میں پیدا ہوئیں۔
اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ مذہب سے دلچسپی شروع سے تھی، اس لئے عام تعلیم کے ساتھ اپنے خاندانی مذہب کا
مطالعہ اصلاً اور اسلام اور عیسائیت کا تقابلاً۔ برابر جاری رہا۔ لیکن فطرت سلیم اور توفیق ایزدی دستگیر
تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تمام خاندان والوں کے علی الرغم مسلمان ہوگئیں اور کافی غور و خوض کے بعد اسلامی مسائل
و افکار پر مقالات لکھنے شروع کر دیئے۔ یہ کتاب موصوفہ کے انہیں چند مقالات کا مجموعہ ہے۔ عمر کے
اعتبار سے ابھی موصوفہ پورے تیس برس کی بھی نہیں ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان مقالات میں
مذاہب عالم کا، جدید فلسفہ و سائنس، اجتماعیات و معاشیات اور ساتھ ہی اسلامی ادبیات
(جدید اور قدیم) کا وسیع مطالعہ اور پھر خیالات و افکار میں پختگی ایک سن رسیدہ عالم کی سی پائی جاتی
ہے۔ آغاز کتاب میں خود اپنی دلچسپ مگر سبق آموز سرگذشت بیان کی ہے کہ انہیں اسلام سے دلچسپی
کیونکر پیدا ہوئی؟ اس کے بعد مختلف مضامین ہیں جن میں موجودہ مغربی مادیت کے نظریاتی
سرچشموں کی نشاندہی کرنے کے بعد مشرقی افکار پر اُن کے اثرات کا جائزہ لیا گیا ہے اور مختلف
اسلامی ملکوں میں جو بعض متجددین پیدا ہوئے ہیں مثلاً ضیا گوکلپ (ترکی) طٰہٰ حسین۔ خالد محمود
عبدالرازق (مصر)، سرسید احمد خاں اور اے فیضی (ہند) اُن کے افکار پر سخت تنقید کر کے
بتایا ہے کہ کس طرح یہ افکار مغرب کی مادی تہذیب سے مرعوبیت اور اسلام کو اس تہذیب کے سانچہ میں
ڈھال دینے کی افسوسناک کوشش اور جذبہ کا نتیجہ ہیں۔ اسلام کے جدید مفکرین میں موصوفہ سب سے

زیادہ اقبال سے متاثر ہیں، چنانچہ ایک مستقل مقالہ مرحوم کے فلسفہ اور اُن کے فکر پر ہے اور جس میں انھوں نے اقبال کو صرف عہد حاضر کا نہیں بلکہ عہد نبوت سے لیکر اب تک پوری تاریخ اسلام میں سب سے بڑا مفکرِ اسلام شاعر مانا ہے اگرچہ ہمیں محترمہ کے سب خیالات سے اتفاق نہیں ہے اور اُن میں بعض جگہ تضاد بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً مقالۂ ہفتم میں انھوں نے اس پر زور دیا ہے کہ جدید معاملات و مسائل کا حل کرنے کے لئے شریعت کی تجدید اور فقہ کی از سر نو تدوین ہونی چاہیئے لیکن آخری مقالہ میں ایک کٹر مسلمان کی طرح انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلام اور مغرب میں صلح کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو سکتی۔ پھر اُن کے بعض بیانات غلط بھی ہیں، مثلاً سرسید کے متعلق یہ کہنا درست نہیں کہ وہ حشر و نشر جنت دوزخ اور عذاب و ثواب کے بالکل منکر تھے۔ تاہم کتاب مجموعی حیثیت سے فکر انگیز اور بصیرت افروز ہے۔ انگریزی تعلیم یافتہ مسلمان طلبا اور طالبات کو اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیئے۔

Islam and the world تقطیع متوسط ضخامت ۲۰۴ صفحات۔ ٹائپ بہتر، قیمت چار روپیہ۔ پتہ:۔ اکاڈمی اسلامک ریسرچ اینڈ پبلیکیشن: نمبر ۶۵ ریلوے روڈ لاہور۔

مولانا سید ابوالحسن علی میاں نے اب سے دس گیارہ برس پہلے ایک کتاب عربی زبان میں لکھی تھی جس کا موضوع یہ تھا کہ "مسلمانوں کے زوال سے دنیا کو کیا نقصان پہونچا۔ یہ کتاب عرب ممالک میں اس درجہ مقبول ہوئی کہ چند برسوں میں ہی اس کے متعدد اڈیشن نکل گئے۔ پھر اس کتاب کا اردو ترجمہ شائع ہوا تو وہ بھی اردو خوانوں میں ایسا ہی مقبول ہوا۔ اب ڈاکٹر محمد آصف قدوائی نے جو اپنی کتاب "مقالاتِ سیرت" کی وجہ سے اسلامی علمی حلقوں میں کافی متعارف ہو چکے ہیں۔ اسی قابل قدر کتاب کو اردو ترجمہ کے ذریعہ انگریزی میں منتقل کیا ہے۔ اس کتاب کے اردو ایڈیشن پر ان صفحات میں تبصرہ نکل چکا ہے اس لئے اس موقع پر صرف اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ اس کتاب میں اسلام کا پیغام اور اُس کی تعلیمات بھی ہیں اور مسلمانوں کے علمی۔ ادبی۔ اخلاقی۔ تمدنی اور سیاسی کارنامے، دنیا پر اُن کے اثرات، پھر اُن کا زوال اور مغربی تہذیب کا عروج اور اُس کے نتائج

ان سب چیزوں کی تاریخ اور داستان بھی۔ اس طرح یہ کتاب کالجوں اور اسکولوں میں بھی پڑھائی جاسکتی ہے اور منبر پر سُنی بھی جاسکتی ہے۔ ترجمہ شگفتہ و رواں۔ یہاں تک کہ ترجمہ ترجمہ نہیں معلوم ہوتا۔ اصل کا دھوکا ہوتا ہے۔ انگریزی خواں حضرات کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیے

Wives of the Prophet ۔ از جناب فدا حسین ملک تقطیع خورد۔ ضخامت ۱۴۲ صفحات ٹائپ بہتر قیمت مجلد پانچ روپیہ۔ پتہ:۔ شیخ محمد اشرف۔ کشمیری بازار۔ لاہور۔

اگرچہ کتاب کا نام "ازواج مطہرات" ہے۔ لیکن یہ صرف کتاب کا باب ہفتم ہے جو ایک سو دس صفحات پر مشتمل ہے اور جس میں امہات المومنین کے حالات و سوانح بیان کئے گئے ہیں اور حضورؐ نے ان سے جن وجوہ سے نکاح کیا ہے اُن کو بھی ساتھ ساتھ بتاتے گئے ہیں تاکہ اُن لوگوں کا منہ بند ہو جو کثرتِ ازواج کی بنا پر حضورؐ کی شان میں دریدہ دہنی کرتے ہیں۔ شروع کے چھ ابواب میں لائق مصنف نے اسلام میں عورتوں کا مرتبہ اور اُن کے حقوق سے جن میں تعلیم، وراثت، نکاح کی آزادی اور ملکیت وغیرہ کے حقوق شامل ہیں، دوسرے مذاہب کی تعلیمات کے ساتھ مقابلہ کرکے بیان کئے ہیں، اردو میں تو اس موضوع پر متعدد کتابیں اچھی اچھی موجود ہیں۔ مگر انگریزی میں اس عورتوں کے حقوق اور اُن کے بعض مسائل و معاملات کے متعلق اسلام کی صحیح تعلیمات انگریزی میں یکجا ہو گئیں اور بڑی بات یہ ہے کہ تعددِ ازدواج، تعلیم اور پردہ وغیرہ مسائل کے بارے میں مصنف کا نقطۂ نظر مغرب پرستانہ نہیں ہے۔

غیر ملکی ممبران ندوۃ المصنفین اور خریدارانِ برہان سے ضروری گذارش

پاکستان اور دیگر ممالک کے ممبران ادارہ کی خدمت میں یاد دہانی کے کارڈ ارسال کئے جا رہے ہیں اُمید ہے فوری توجہ فرما کر ممنون فرمائیں گے۔

نیازمند

(مینجر رسالہ برہان)

بُرہان

شمارہ ۳	ربیع الآخر ۱۳۸۲ھ مطابق ستمبر ۱۹۶۲ء	جلد ۴۹

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے ابھی حضرت مجاہد ملت کے ماتم کے آنسو خشک بھی نہیں ہوئے تھے کہ ملتِ اسلامیہ کے لئے ایک دوسرا حادثۂ جانگداز پیش آگیا اور طریقت و معرفتِ ربانی کا آفتاب غروب ہوگیا۔ حضرت مولانا شاہ عبدالقادر صاحب رائپوری اکابر و مشائخ دیوبند کے سلسلہ کی آخری کڑی تھے۔ عمر کم و بیش نوے برس کی پائی۔ مگر چار برس پہلے تک قویٰ بڑے اچھے تھے اور انڈو پاک کے ہزاروں مسلمان بقدرِ استعداد اس سرچشمۂ روحانیت و انابت الی اللہ سے مستفید ہوتے تھے۔ آپ کا اصل وطن گرداسپور تھا۔ آغازِ شباب میں ہی مرشد کی تلاش میں نکل پڑے اور آخر حضرت مولانا شاہ عبدالرحیم صاحب رائپوری جو حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفۂ خاص اور اکابر دیوبند میں ایک ممتاز و رفیع مقام کے مالک تھے۔ اُن کی خدمت میں پہونچکر گوہر مقصود پالیا۔ چنانچہ آپ اس درگاہِ قُدس سے ایسے وابستہ ہوئے کہ پُوری زندگی یہیں گذار دی۔ تقسیم کے بعد ہی مشرقی پنجاب میں جو طوفان اُمڈا اُس نے کتنی آبادیوں کو ویرانہ بنادیا۔ مگر شاہ صاحب تھے کہ اپنی جگہ پر کسی قسم کے خوف و ہراس کے بغیر جمے رہے اور اس کا اثر یہ ہوا کہ اس نواح کی تمام مسلمان آبادی محفوظ رہی مشائخِ دیوبند کی ایک عام خصوصیت ہے سلوک و معرفت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہونے کے ساتھ شریعت کے احکام و اوامر اور سنت و اسوۂ نبوی کا مکمل اتباع اور اُس سے انحراف کا کسی حالت میں بھی روادار نہ ہونا۔ یہ صفت حضرت مرحوم میں بھی بدرجۂ اتم موجود تھی اس عام خصوصیت کے علاوہ ہر بزرگ کے کچھ اپنے خاص احوال و کوائف ہوتے ہیں اور اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ کمالات و اوصافِ نبوی میں سے اُس پر کسی خاص ایک وصف کا غلبہ ہوتا ہے۔ مثلاً کسی میں صفتِ علم غالب ہوتی ہو

اور کسی پر صفتِ خُلق، کوئی شانِ جمالی کا مظہر ہوتا ہے اور کوئی شانِ جلالی کا۔ اس اعتبار سے شاہ صاحب پر صفتِ فقر و استغنا، سادگی و بے تکلفی اور صفت محبت کا استیلا تھا۔ محبت خود اپنے اندر مقناطیسی کشش رکھتی ہے۔ اس بنا پر جس شخص کو بھی حضرت کی خدمت میں حاضری کی سعادت میسر آگئی، خواہ کتنی ہی مختصر ہو۔ بس وہ اس درگاہ سے عمر بھر کے لئے وابستہ ہونے کا عہد ہی کر کے اٹھا اور وہیں کا ہو گیا۔

افسوس ہے راقم الحروف کو صرف ایک مرتبہ حضرت کی زیارت کا شرف حاصل ہوا۔ اور وہ بھی اس طرح کہ پانچ چھ برس کا ذکر ہے آپ کلکتہ تشریف لائے ہوئے تھے اور منیجر شیخ محمد یعقوب صاحب کے مہمان تھے۔ مجھے اطلاع ہوئی تو شام کو چار بجے قیام گاہ پر حاضر ہوا مگر آپ اس وقت استراحت فرما تھے اس لئے ملاقات نہ ہو سکی اور میں واپس آگیا۔ ارادہ تھا کہ پھر کسی دن حاضر ہوں گا۔ مگر میری فخر آمیز مسرت اور ساتھ ہی شرمندگی و ندامت کی کوئی حد نہ رہی جب کہ دوسرے ہی دن نماز فجر کے بعد حضرت مرحوم اپنے میزبان اور چند اور عقیدتمندوں کے ساتھ اچانک غریب خانہ پر تشریف لے آئے۔ میں نے اس پر سخت شرمندگی کا اظہار کیا تو غایت شفقت سے فرمایا " مجھے تو آپ کے پاس آنا ضرور تھا، آپ دین کا بڑا کام کر رہے ہیں۔"

آخر عمر میں اس درجہ معذور ہو گئے تھے کہ حرکت کرنا بھی دشوار تھا۔ مگر معمولات کی پابندی اسی طرح جاری تھی، الاستقامۃ فوق الکرامۃ کی عملی تفسیر یہی ہے۔ دسترخوان بڑا وسیع تھا اور خانقاہ کا دروازہ چشم پاسبان کی طرح ہر ایک کے لئے وا۔ اشراق کے بعد عام مجلس ہوتی تھی جس میں کوئی کتاب پڑھوا کر سنتے تھے۔ اسی مجلس میں ایڈیٹر برہان کی کتاب " صدیق اکبر" حرفاً حرفاً پڑھوا کر سنی اور محب صدوق مولانا ابو الحسن علی میاں کی روایت کے مطابق کتاب ختم ہو گئی تو ناچیز مولف کے لئے خصوصی کلمات دعائیہ ارشاد فرمائے وکفی بہ فخراً۔

صد حیف! ہدایت و ارشاد کی مسندیں یکے بعد دیگرے خالی ہو رہی ہیں، علم و تقوی کے پیکر نظروں سے اوجھل ہو رہے ہیں۔ ذکر و فکر الٰہی کی محفلیں سونی ہو رہی ہیں۔ اب یہ بزرگ کہاں ملیں گے۔

الی اللہ اشکو لا الی الناس اننی

اری الارض تبقی والاخلاء تذھب

تاہم سنت الٰہی یہی ہے کہ چراغ سے چراغ جلتا رہے ۔ روشنی کے جو مینارے ان اکابر نے نصب کئے ہیں ان کی حفاظت کرنا، مخلصانہ سعی پیہم کے ذریعہ انہیں قائم رکھنا یہ اخلاف کا فرض ہے اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے متوسلین و معتقدین جن میں اس زمانہ کے بلند پایہ علماء اور ارباب باطن شامل ہیں اُن سے قوی توقع ہے کہ وہ اس خانقاہ کی قندیل ملک نزیل کو روشن و تابناک رکھیں گے

رحمہٗ اللہ رحمۃً واسعۃً

پچھلے دنوں ایڈیٹر بُرہان کو ذاتی طور پر حکومت قطر (خلیج فارس) کی طرف سے عربی کی نہایت بیش قیمت مطبوعات جدیدہ کے تین بنڈل وصول ہوئے ہیں ۔ رسمی طور پر شکریہ کا خط بھیجا جا چکا ہے ۔ اب بُرہان کے ذریعہ ان الطافِ خسروانہ کا دوبارہ شکریہ ادا کیا جاتا ہے ۔

فجزاہُ اللہ عنا احسن الجزاء

جس دن قارئینِ بُرہان کی خدمت میں یہ پرچہ پہونچے گا، میں اُس سے کم و بیش ایک ہفتہ پہلے ۹ ستمبر کو شب میں پالم کے ہوائی اڈہ سے اُڑ کر براہ لندن ۱۱ کو مونٹریل (کنیڈا) پہونچ چکا ہوں گا۔ یہ سفر مکگل یونیورسٹی کے انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی دعوت پر ہو رہا ہے ۔ انشاء اللہ مئی ۱۹۶۳ء تک وہاں قیام رہے گا ۔ اُس کے بعد امریکہ ۔ یورپ اور مشرق وسطیٰ کے خاص خاص ملکوں اور اُن کے علمی و ثقافتی اداروں کو دیکھتا ہوا جولائی کے وسط تک واپس ہوں گا ۔ مسافت بہت طویل اور سفر بڑے دور دراز کا ہے ۔ معلوم نہیں کل کیا ہو ۔ اس لئے قارئینِ بُرہان میں سے اگر کسی صاحب کی میری زبان قلم سے دانستہ یا نادانستہ کوئی دلآزاری ہوئی ہو تو میں درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھے معاف فرما دیں اور اپنی دعاؤں میں یاد رکھیں ، بُرہان جوں کا توں اُن کی خدمت میں حاضر ہوتا رہے گا ۔ اچھا! خدا حافظ!

ہندوستان
عہدِ عتیق کی تاریخ میں

جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہوی۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲)

مدرسہ جندیسا پور | ہندوستان کی قدیم حضارت کا ایک بڑا ثبوت یہ ہے کہ مدرسہ جندیسا پور جو فلسفہ وطب کا بڑا مرکز تھا اس میں یونانی علوم کے ساتھ ساتھ ہندی ثقافت کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ حنا فاخوری کا بیان ہے [۱]

ومدرسة جندیسابور فی الاھواز التی انشأھا کسریٰ انوشروان (۵۳۱-۵۷۹ م) وجعلھا معھدا للدراسات الفلسفیة و الطبیة ومعظم اساتذتھا من النساطرة وکانت تدرس فیھا الثقافة الھندیة بجانب الثقافة الیونانیة وکانت من ثم مرکزاً لثلاث ثقافات: الیونانیة والھندیة والفارسیة، وقد اشتھر بالطب وظلت تؤدی خدمتھا الثقافیة فی العھد العربی۔

نیز اہواز کا مدرسہ جندیسا پور جس کا بانی کسریٰ نوشیرواں (۵۳۱- ۵۷۹ م) تھا اور جو فلسفہ وطب کا واحد مرکز تھا، جس کے بڑے اساتذہ نسطوری ہوتے تھے۔ اس میں یونانی ثقافت کے ساتھ ساتھ ہندی ثقافت کی بھی تعلیم دی جاتی تھی اور اس لحاظ سے وہ تین ثقافتوں کا مرکز تھا، یونانی، ہندی اور فارسی۔ یہ مدرسہ طب میں بڑی شہرت رکھتا تھا اور اس کی ثقافتی خدمات عربی عہد میں بھی جاری رہیں۔

---

[۱] تاریخ الادب العربی (ص ۳۲۹)

ہندوستان اساطین اسلام کی نظر میں

ہندوستان قدیم الایام سے اپنی حکمت اور فلسفہ میں اتنا مشہور تھا کہ اسلام کے آنے کے بعد بھی اس کی شہرت عربوں میں برقرار رہی، چنانچہ اسلام کا ہر مورخ جب ہندوستان کا ذکر کرتا ہے تو اپنے تاثرات کا اظہار کئے بغیر آگے نہیں بڑھتا۔ ذیل میں صرف چند اساطین کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں جو انھوں نے ہندوستان کے بارے میں روایت کئے ہیں۔

عبداللہ بن عمرو العاص:[1]

صورت الدنیا علی خمسۃ اجزاء علی اجزاء الطیر: الراس والصدر والجناحین والذنب۔ رأس الدنیا الصین والجناح الایمن الھند والجناح الایسر الخزر۔

دنیا کی شکل ایک طائر کی شکل پر ہے جس کے ۵ اجزاء ہوتے ہیں، سر اور سینہ، دونوں بازو اور دم دنیا کا سر چین ہے اور داہنا بازو ہند اور بایاں بازو خزر ہے۔

یعقوبی:[2]

والھند اصحاب حکمۃ ونظر وھم یفوقون الناس فی کل حکمۃ۔ فقولھم فی النجوم اصح الاقاویل وکتابھم فیہ کتاب "السند ھند" الذی منہ اشتق کل علم من علوم ومما تکلم فیہ الیونانیون والفرس وغیرھم وقولھم فی الطب المقدم ولھم فیہ الکتاب الذی یسمی "سسرو" فیہ علامات الادواء ومعرفۃ علاجھا وادویتھا وکتاب "سرک" وکتاب "ندان" فی علامات اربعمائۃ واربعۃ ادواء ومعرفتھا بغیر

اور ہندوستانی صاحب حکمت اور ارباب نظر ہیں، وہ ہر قسم کی حکمت میں سب لوگوں پر فوقیت رکھتے ہیں، علم نجوم میں اُن کے اقوال سب سے زیادہ صحیح ہوتے ہیں، اس فن میں اُن کی کتاب "السندہند" ہے جو ایسی بنیادی کتاب ہے جس سے وہ تمام علوم متفرع ہوتے ہیں جن پر یونانیوں اور اہل فارس وغیرہ نے بحث کی ہے۔ طب میں ان کا قول سب پر مقدم ہے اور اس فن میں اُن کی ایک کتاب ہے جسے "سسرو" کہتے ہیں، اس میں بیماریوں کی علامات اُن کے علاج اور دواؤں کی تفصیل ہے۔ کتاب "سرک" اور کتاب "ندان" چار سو چار بیماریوں کی علامات

---

[1] ابن عساکر: تاریخ مدینہ دمشق (ص ۱۷۸)، [2] یعقوبی: تاریخ (۱: ۹۴)

علاج، وکتاب "سندهشان" وتفسيره صورة النجح وكتاب فيما اختلفت فيه الهند والروم من الحار والبارد وقوى الادوية وتفصيل السنة وكتاب اسماء العقاقير، كل عقار باسماء عشرة ولهم غير ذلك من الكتب فى الطب ولهم فى المنطق والفلسفة كتب كثيرة فى اصول العلوم منها كتاب "طوفا" فى علم حدود المنطق وكتاب فيه خلاف فلاسفة الهند والروم ولهم كتب كثيرة يطول ذكرها ويبعد عرضها.

کے بیان میں ہے، اس میں علاج کا بیان نہیں ہے اور کتاب "سندھشان" بھی علم طب میں ہے، جس کے معنیٰ ہیں 'کامیابی کی صورت' ان کے علاوہ ایک اور کتاب ہے، جس میں دواؤں کے گرم اور سرد ہونے، دواؤں کی قوتوں، سال کی تفصیل کے بارے میں ہندی اور رومی اطبا میں جو اختلافات ہیں اُن کا بیان ہے، ایک کتاب جڑی بوٹیوں کے ناموں پر ہو جس میں ایک ایک بوٹی کے دس دس نام ہیں، ان کے علاوہ بھی طب میں ان کی کتابیں ہیں اور منطق و فلسفہ میں اُن کی بہت سی کتابیں ہیں جن میں اس علم کے اصول کا بیان ہو، ان ہی میں ایک کتاب، حدود منطق کے علم میں "طوفا" ہو نیز ایک اور کتاب ہو جس میں ہندوستان اور روم کے فلاسفہ کے اختلافات اور تفاوت کا بیان ہو اور ہندوستان کی اور بھی بہت سی کتابیں ہیں جن کا ذکر موجب طوالت ہو۔

مسعودی، تبت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے[1]:

ثم يتلوه ملك الهند وهو ملك الحكمة وملك الفيلة، لان عند ملوك الاكابر، ان الحكمة من الهند بدء وهاثم يتلوه فى المرتبة ملك الصين۔

(تبت) کے بادشاہ کے بعد، ہندوستان کا بادشاہ ہے جو حکمت کا بادشاہ اور ہاتھیوں والا بادشاہ ہو اس لئے کہ بڑے بڑے سلاطین کے نزدیک یہ بات مانی ہوئی ہے کہ حکمت کا منبع ہندوستان ہے، اس کے بعد دوسرا مرتبہ چین کے بادشاہ کا ہے۔

ابو زید حسن سیرانی معاصر مسعودی کا بیان ہے[2]:

---

[1] مروج الذہب (۱: ۱۳۵) [2] ہندوستان عربوں کی نظر میں، ۵۷

وبعد هو ملك الفيلة وهو ملك الهند ونجده عندنا ملك الحكمة لان اصلها منهم ۔

ان (ترکوں) کے بعد ہاتھیوں والا یعنی ہندوستان کا بادشاہ ہے جس کو ہم حکمت کا بادشاہ سمجھتے ہیں، کیونکہ حکمت کا منبع سرزمین ہند ہے۔

ابن المقفع جس نے دنیا کے مختلف ممالک کا گہرا مطالعہ کیا تھا، اُس کے سامنے ہندوستان کا ذکر آیا تو کہا " هم اصحاب الفلسفه " وہ فلسفہ والے ہیں [۱]

عمر بن عبد العزیز اور ہندی راجہ اسلام کی تاریخ میں اموی حکومت کا دور ایک تابناک دور ہے، جبکہ شاہانہ سطوت وجبروت کا آفتاب خط نصف النہار پر ضو پاشی کر رہا تھا اور بڑے بڑے سلاطین اس کی ہیبت سے لرزہ براندام تھے ۔ اس وقت بھی ہندوستان کا ایک راجہ جب اموی خلیفہ عمر بن عبد العزیز کو خط لکھتا ہے تو اس طرح لکھتا ہے [۲]

من ملك الاملاك الذی هو ابن الف ملك والذی تحته بنت الف ملك والذی فی مربطه الف فیل، والذی له نهران ینبتان العود والفوة والجوز والكافور الذی یوجد ریحه علی اثنا عشر میلا، الی ملك العرب الذی لا یشرك بالله شیئا۔ اما بعد: فانی اردت ان تبعث الی رجلا یعلمنی الاسلام ویوقفنی علی حدوده، والسلام ۔

اس بادشاہ کی طرف سے جو ایک ہزار بادشاہوں کا بیٹا ہے اور جس کی ملکہ ایک ہزار بادشاہوں کی بیٹی ہے جس کے فیل خانے میں ایک ہزار ہاتھی ہیں، جس کی قلمرو میں دو ایسی نہریں ہیں جو عود اور تُن اور بادام اور کافور اگاتی ہیں جس کی خوشبو بارہ میل تک جاتی ہے، عرب کے اس بادشاہ کی طرف جو کسی کو اللہ کا شریک نہیں گردانتا، اما بعد میں چاہتا ہوں کہ آپ میرے پاس کسی ایسے شخص کو بھیجدیں جو مجھ کو اسلام کی تعلیم دے اور اس کے حدود مجھ کو بتائے ۔ والسلام

ممکن ہے بعض لوگ اس کو تعلی اور تفاخر پر محمول کریں جو عملاً سلاطین کا خاصہ ہوتی ہے لیکن جن حضرات نے تاریخ کا مطالعہ کیا ہے وہ سمجھ سکتے ہیں کہ ایک بادشاہ جب دوسرے بادشاہ کو خط لکھتا ہے تو پوری

---

[۱] آلوسی: بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب (۱: ۱۵۹) [۲] ایضاً (۱: ۱۶۶)، العقد الفرید مصر ۱۹۴۰ (۲: ۲۰۲)

ذمہ داری کے ساتھ لکھتا ہے اور کوئی تعلّی اس میں ایسی نہیں ہوتی جو حقیقت اور واقعہ کے خلاف ہو۔ خصوصاً جبکہ صلح کے ماحول میں خط وکتابت کی جارہی ہو۔ اس بنا پر اس ہندی بادشاہ کا اپنے کو ایک ہزار بادشاہوں کا بیٹا اور اپنی ملکہ کو ایک ہزار بادشاہوں کی بیٹی لکھنے کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوسکتے کہ اس کے اور اس کی ملکہ کے سلسلۂ آبا میں ایک ہزار بادشاہ ہوچکے تھے اور خود وہ ان ایک ہزار پر ایک کا اضافہ تھا۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں کتنے قدیم زمانے سے منظم حکومت رہی ہے۔

طبیبِ ہندی اور امام جعفر صادقؑ اہلِ ہند کو اپنی طب اور فلسفے پر جو ناز رہا ہے وہ اسلام کے آنے کے بعد بھی برقرار رہا جیساکہ روایات بتاتی ہیں کہ شاہانِ بنی اُمیہ اور بنی عباس کے یہاں ہندی فلاسفر برابر جاتے تھے اور مسلمانوں سے اُن کے گرم گرم مباحثے ہوئے ہیں۔ ان کے اس زنّارِ تفاخر کو پہلی مرتبہ اگر کسی نے شکست دی ہے تو وہ تسبیحِ آلِ محمد کا چھٹا دانہ امام جعفر بن محمد الصادق علیہ السّلام کی ذات ہے جو علم امیر المومنین ع کے صحیح وارث اور اپنے وقت میں رسول اسلام کے سچّے جانشین تھے۔ منصور عباسی کا مصاحب ربیع راوی ہے کہ ایک مرتبہ منصور عباسی کے دربار میں ایک ہندی طبیب آیا اور اُس نے طب اور فلسفہ کے مسائل بیان کرکے منصور اور اس کے شرکار دربار کو اپنے علم سے مرعوب کرنا چاہا، اس روز اتفاق سے منصور کی مجلس میں امام جعفر صادق علیہ السّلام بھی تشریف فرما تھے، آپ خاموشی سے اس کی تقریر سنتے رہے جب وہ سب کچھ کہہ چکا تو امام کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: اے ابو عبداللہ جو کچھ میں نے بیان کیا آپ اس سے متفق ہیں؟ امام نے فرمایا، نہیں اس لئے کہ جو کچھ میرے پاس ہے وہ اس سے بہتر ہے جو تمہارے پاس ہے۔ ہندی نے متعجب ہوکر پوچھا، وہ کیا؟ فرمایا میں حار کا علاج بارد سے اور بارد کا علاج حار سے کرتا ہوں اور تر کا خشک سے اور خشک کا تر سے اور نتیجہ کو اللہ پر چھوڑ دیتا ہوں، نیز رسول اللہ صلعم نے اس بارے میں جو کچھ فرمایا ہے اس کو کام میں لاتا ہوں، آپ کا ارشاد ہے۔ "واعلم ان المعدۃ بیت الداء و الحمیۃ ھی الدواء واعود البدن ما اعتاد" (معدہ بیماری کا گھر ہے اور پرہیز ہر مرض کی دوا ہے اور جسم کو جس چیز کا عادی بنانا چاہیئے اس کا عادی بنایا جائے) ہندی نے جواب دیا: یہی تو کل طب ہے اس پر امام نے فرمایا: کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ میں نے یہ اصول طب کی کتابوں سے لیا ہے؟ طبیب ہندی

نے جواب دیا، یقیناً ایسا ہی ہے، آپ نے فرمایا، نہیں میں نے یہ اللہ سے لیا ہے جو پاک اور منزہ ہے
پھر آپ نے فرمایا: اے ہندی: یہ بتاؤ کہ طب کا میں زیادہ عالم ہوں یا تم، ہندی نے کہا، میں۔
امام نے فرمایا: اچھا تو میں تم سے کچھ سوالات کرتا ہوں ان کا جواب دو۔ ہندی نے کہا: بسم اللہ! اس
پر آپ نے حسب ذیل انیس ۱۹ سوال اس سے کئے۔

۱۔ کاسۂ سر کو ہڈیوں کے ذریعہ خانہ دار کیوں بنایا گیا ہے۔؟
۲۔ سر پر بال کیوں اُگائے گئے ہیں۔؟
۳۔ پیشانی کو مسطح اور بغیر بالوں کے کیوں چھوڑا گیا ہے۔؟
۴۔ پیشانی پر شکنیں اور خطوط کیوں پیدا کئے گئے ہیں؟
۵۔ دونوں آنکھوں پر ابرو قرار دینے میں کیا حکمت ہے۔؟
۶۔ آنکھ کی شکل بادام سے مشابہ کیوں بنائی گئی ہے۔؟
۷۔ ناک کی جگہ دونوں آنکھوں کے درمیان کیوں رکھی گئی ہے؟
۸۔ ناک کا سوراخ اس کے نیچے کیوں ہے؟
۹۔ ہونٹ اور شارب، دہن کے اوپر کیوں رکھے گئے ہیں۔؟
۱۰۔ مردوں کے ڈاڑھی کیوں ہے؟
۱۱۔ آگے کے دو دانت تیز، ڈاڑھیں چوڑی اور کونچلیاں لمبی کیوں ہیں۔؟
۱۲۔ ہتھیلی کو بغیر بالوں کے کیوں چھوڑا گیا ہے۔؟
۱۳۔ بال اور ناخن بے جان کیوں رکھے گئے ہیں؟
۱۴۔ دل کی شکل دانۂ صنوبر کی مانند کیوں رکھی گئی ہے؟
۱۵۔ جگر کی شکل محدب کیوں ہے۔؟
۱۶۔ گردہ لوبیا کے دانہ کی شکل پر کیوں بنایا گیا ہے۔؟
۱۷۔ دونوں گھٹنے پیچھے کی طرف کیوں مڑتے ہیں؟

۱۸۔ پھیپھڑہ کو دو قطعوں میں کیوں بنایا گیا ہے ؟

۱۹۔ پاؤں کی ایڑی اور پنجے کے درمیان خلا کیوں رکھا گیا ہے۔ ؟

طبیب ہندی ان سوالات میں سے کسی ایک کا جواب نہ دے سکا۔ امام نے فرمایا: اچھا میں تم کو ان کا جواب دیتا ہوں۔ یہ کہہ کر آپ نے ایک ایک سوال کا جواب دینا شروع کیا۔

۱۔ آپ نے فرمایا۔ سر میں ہڈیوں کا جال اس لئے رکھا گیا ہے کہ کاسۂ سر چونکہ اندر سے خول ہے اس لئے ہڈیوں کے ذریعہ اگر اس کے چھوٹے چھوٹے خانے نہ کئے گئے ہوتے تو درد بہت جلد راہ پا لیا کرتا۔

۲۔ سر پر بال اس لئے رکھے گئے ہیں کہ ان کے ذریعے سے دماغ تک روغن پہونچ سکے اور اندر کے بخارات باہر نکل سکیں۔ نیز سردی اور گرمی میں جن کا ایک خاص مقدار میں دماغ تک پہونچنا ضروری ہے، اس پر اثر کر سکیں۔

۳۔ پیشانی کو بغیر بالوں کے اس لئے رکھا گیا ہے کہ روشنی اس سے ٹکرا کر آنکھوں کی طرف آتی ہے۔

۴۔ اس پر خط اور شکنیں اس لئے رکھی گئی ہیں کہ پسینہ اور دیگر رطوبات جو سر سے گرتی ہیں یہ اُن کو روکے رہیں اور آنکھ ان سے محفوظ رہے، اتنی دیر کے لئے کہ آدمی اس کو صاف کر سکے۔ اس کی مثال اس طرح ہے جیسے زمین پر نشیبی مقامات اور نہریں جو پانی کو سطحِ ارض پر پھیلنے سے روکے رہتی ہیں۔

۵۔ بھوؤں کو آنکھوں کے اوپر قرار دیئے جانے میں یہ حکمت ہے کہ وہ روشنی کو ایک اندازے کے بموجب آنکھوں تک پہونچاتی رہیں، تم یہ نہیں دیکھتے کہ جب روشنی تیز ہوتی ہے یا آفتاب بالکل سامنے ہوتا ہے تو انسان اپنا ہاتھ آنکھوں پر رکھ لیتا ہے تاکہ روشنی اندازے کے مطابق آنکھوں تک پہنچے۔

۶۔ ناک کی جگہ دونوں آنکھوں کے درمیان اس لئے رکھی گئی ہے کہ وہ روشنی کو دونوں آنکھوں کے درمیان برابر برابر تقسیم کرتی رہے اور کسی ایک آنکھ پر زیادہ بوجھ نہ پڑے۔

۷۔ آنکھ کی شکل بادام سے مشابہ اس لئے بنائی گئی تاکہ دوا کی سلائی اُن میں گھوم سکے اور باہر نکل سکے۔ اگر اس کو دائرہ کی مانند گول بنایا جاتا تو سلائی اچھی طرح اس میں نہ گھوم سکتی اور دوا پوری آنکھ میں نہ پہونچتی۔

۸۔ ناک کا سوراخ اس کے نیچے اس حکمت کے پیشِ نظر رکھا گیا تاکہ دماغ کی فاضل رطوبات اس کے

ذریعہ سے نکلتی رہیں اور رائحہ مشام تک پہونچ سکے، اگر یہ سوراخ ناک کے اوپر ہوتا تو نہ رطوبات ان سے خارج ہو سکتے نہ مشام خوشبو، بدبو کا احساس ہو سکتا۔

۹۔ ہونٹ اور شارب کو منہ کے اوپر اس لئے بنایا گیا تاکہ دماغ سے جو فاضل رطوبات باہر آئیں وہ براہ راست دہن تک نہ پہونچیں اور کھانے پینے کی اشیاء اُن سے آلودہ نہ ہوں، اتنی دیر کے لئے کہ آدمی ان کو صاف کرلے۔

۱۰۔ ڈاڑھی کی حکمت، مرد اور عورت کے درمیان جنسی امتیاز قائم کرنا ہے۔

۱۱۔ آگے کے دو دانت تیز رکھے گئے، چیزوں کو کاٹنے کے لئے، ڈاڑھوں کو چوڑا بنایا گیا تاکہ اُن کے ذریعہ سے اشیاء خوردنی کو اچھی طرح چبایا جا سکے، کونچلیوں کو اونچا رکھا گیا تاکہ وہ دانت اور ڈاڑھوں کو مضبوط رکھیں۔ اسی طرح جیسے مکان کی بنیاد میں ستون رکھے جاتے ہیں۔

۱۲۔ ہتھیلیوں کو صاف رکھا گیا، اس لئے کہ ان کے ذریعے سے لمس واقع ہوتا ہے، اگر ان پر بال ہوتے تو لمس میں دشواری ہوتی اور آدمی کسی چیز کو چھو کر اس کا احساس نہ کر سکتا۔

۱۳۔ بالوں اور ناخن کو بیجان رکھا گیا، اس لئے کہ ان دونوں چیزوں کا بڑھ جانا، بدنما معلوم ہوتا ہے اور کاٹنا ضروری ہے، اگر ان میں جان ہوتی تو کاٹنے میں تکلیف ہوتی۔

۱۴۔ دل کو تخمِ صنوبر کی شکل کا بنایا اس لئے کہ وہ واژگوں ہے، اس کے سر کو نوک دار قرار دیا تاکہ پھیپھڑے کے اندر آجائے اور اس کے ہلنے سے ٹھنڈا ہوتا رہے، مبادا مغز اپنی حرارت کے سبب جل جائے۔

۱۵۔ جگر کو کوزبنانے میں یہ حکمت ہے کہ وہ معدے کو سنگین کرے، اور جو غذا جگر میں پہنچے وہ ہٹ کر سب معدہ کی طرف آجائے اور جگر اس کو اچھی طرح نچوڑ دے تاکہ اس میں جو کچھ گیس ہوں وہ سب نکل جائیں۔

۱۶۔ گردے کی شکل دانہ لوبیا کی مانند رکھی گئی کیونکہ اس پر منی قطرہ قطرہ ہو کر گرتی ہے، اگر وہ مربع یا مدور شکل کا ہوتا تو منی اس میں رک جایا کرتی اور جب تک دوسرا قطرہ آکر گرتا تو پہلا قطرہ اسی جگہ پر موجود رہتا۔ اس صورت میں منی کے خروج سے مرد لذت اندوز نہ ہو سکتا۔ اس لئے کہ منی اپنے محل سے جو ریڑھ کی ہڈی ہے، گردے کی طرف گرتی ہے، اس وقت گردہ کیڑے کی طرح سکڑتا اور پھیلتا ہے۔ اس حال میں وہ منی کو تھوڑا تھوڑا کر کے اس طرح مثانے کی طرف پھینکتا ہے جیسے کمان تیر سے۔

۱۷۔ گھٹنا پیچھے کی طرف مڑتا ہے، کیونکہ آدمی اپنے سامنے کو چلتا ہے۔ اگر گھٹنے کی یہ ساخت نہ ہوتی تو حرکت میں یہ اعتدال قائم نہ رہ سکتا اور چلنے میں آدمی گر جایا کرتا۔

۱۸۔ پھیپھڑے کو دو قطعوں میں رکھا تاکہ دل ان دونوں کے درمیان کی تنگ نالی میں داخل ہو سکے اور اُن کے ہلنے سے دل کی حرارت کم ہوتی رہے۔

۱۹۔ ایڑی اور پنجے کے درمیان خلا اس لئے رکھا گیا کہ اگر پورا پاؤں زمین پر پڑتا تو چکی کے پاٹ کی طرح سنگین اور بھاری معلوم ہوتا، جس کو اگر کھڑا کیا جائے تو ایک بچہ لڑھکا کر لیجا سکتا ہے اور چت کر دیا جائے تو ایک توانا مرد بھی دقت کے ساتھ اُٹھائے گا۔

طبیبِ ہندی امام کے یہ جوابات سُن کر مبہوت ہو گیا اور کہنے لگا "من این لک ھذا العلم" یہ علم آپ کے پاس کہاں سے آیا؟ آپ نے جواب دیا" اخذت عن آبائی علیہ السلام عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، عن جبرئیل علیہ السلام عن رب العالمین جل جلالہ الذی خلق الاجسام والارواح" میں نے یہ علم اپنے آبائے کرام علیہ السّلام سے، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے، انھوں نے جبرئیل علیہ السّلام سے، انھوں نے اللہ سے جو تمام عالموں کا پالنے والا ہے، جس نے جسموں اور روحوں کو پیدا کیا، حاصل کیا ہے۔

ہندی نے کہا: آپ سچ فرماتے ہیں" واشھد ان لا الٰہ الا اللہ ومحمد رسولہ وانت اعلم زمانک" میں گواہی دیتا ہوں کہ سوائے اللہ کے کوئی دوسرا معبود نہیں اور محمدؐ اس کے رسول ہیں اور آپ اعلم زمانہ ہیں۔

ہندوستان میں غیر ملکی بانیانِ مذہب کی آمد

ہندوستان کی یہ خصوصیت بھی نمایاں ہے کہ ایک طرف اگر وہ فاتحینِ عالم کی جولانگاہ رہا ہے تو دوسری طرف دیگر ممالک کے بانیانِ مذاہب اور مبلغین بھی مختلف ناموں میں یہاں آتے ہیں اس طرح اگر دیکھا جائے تو ہندوستان کے پاس فلسفہ و علمِ کلام کا جو قیمتی ذخیرہ ہے وہ ذاتی ہونے کے ساتھ ساتھ اضافی بھی ہے۔ یہ موضوع اگرچہ کافی دلچسپ اور معلوماتی ہے، لیکن مجھے اس کے صرف اس حصے سے بحث کرنا ہے جو عہدِ عتیق سے متعلق ہے۔ اس لئے اسی پر اکتفا کروں گا۔

اس فہرست میں سب سے پہلا نام "زردشت" کا ہے جو ایران کا مشہور حکیم اور مذہبِ ثنویہ کا بانی ہوا ہے اس کا ظہور "منوچہر" کے زمانہ میں ہوا۔ اس کے بارے میں ابن اثیر کا بیان ہے۔[۵۱]

صنف کتاباً وطاف به الارض فما عرف احد معناه وزعم انها لغة سماوية خوطب بها وسماه "اشتا" فسار من اذربيجان الى فارس فلم يعرفوا ما فيه ولم يقبلوه فسار الى الهند و عرضه على ملوكها ثم الى الصين و الترك فلم يقبله احد ۔

(زردشت نے) ایک کتاب تصنیف کی تھی اور اس کو لے کر دنیا کے مختلف ممالک میں گیا لیکن کوئی اس کے معنیٰ نہ سمجھ سکا، لوگوں کا اس کے بارے میں یہ گمان تھا کہ یہ کوئی آسمانی زبان ہو جس کے ذریعہ سے خطاب کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا نام اس نے "اشتا" رکھا اور اس کو لے کر وہ آذربیجان سے فارس تک گیا لیکن لوگ اس کو نہ سمجھ سکے اور اس کو قبول نہیں کیا۔ یہاں سے پھر وہ ہندوستان کی طرف گیا اور وہاں کے راجاؤں کے سامنے اس کو پیش کیا اسکے بعد وہ چین اور ترکستان گیا لیکن کسی نے اسکو نہیں مانا

مولف حبیب السیر نے اس کے ہندوستان آنے کا تذکرہ اس طرح کیا ہے[۵۲]

ابوالحسن عادی گوید کہ آں ناخردمند از اہل دماوند بود و در مبادی سن رشد و تمیز سلوک طریق مسافرت کردہ بود، روئے بخدمت علمار روم و ہند آوردہ بتحصیل علوم غریبہ و تعلیم نیرنجات اشتغال نمود۔

۲۔ مانی

ایران کا مشہور مصوّر اور نقاش گذرا ہے۔ اس کے تعارف کے لئے محمد الحسینی العلوی کی حسب ذیل عبارت کافی ہے۔[۵۳]

"ایں مردے بود استاد در صناعت صورت گری در روزگار شاپور بن اردشیر بیروں آمد در میان مغاں و پیغمبری دعویٰ کرد و برہان او قلم و صورتگری بود، گویند بر پارۂ حریر سپید خطے ز و کشید چنانکہ آں یک تار حریر بیروں کشید و آں خط ناپدید گشت وکتابے کرد بانواع تصاویر کہ آں را ارژنگ مانی خوانند و در خزائن غزنین ہست و طریق او ہماں طریق زردشت بودہ

---

۵۱ ابن اثیر: کامل (۱: ۱۰۰) ۵۲ حبیب السیر (۱:) ۵۳ بیان الادیان (ص: ۱۷-۱۸)

است و مذہب ثنوی داشت"

اس کے ہندوستان آنے کے بارے میں مورخین کے حسب ذیل بیانات ہیں۔

۱۔ مسعودی:[1]

وفی ایامہ ظہر مانی، وقال بالاثنین فرجع سابور عن المجوسیۃ الی مذہب مانی والقول بالنور والبراءۃ من الظلمۃ، ثم عاد بعد ذلک الی دین المجوسیۃ ولحق مانی بارض الہند۔

اس کے (شاپور بن اردشیر) کے زمانہ میں "مانی" کا ظہور ہوا، وہ ثنائیوں کا قائل تھا، پس سابور دین مجوسی سے پلٹ گیا اور مانی کا مذہب اختیار کرلیا۔ اور نور اور ظلمت سے براءۃ کا قائل ہو گیا۔ پھر وہ اپنے سابقہ دین، مجوسیت پر پلٹ آیا، جس کے نتیجے میں "مانی" ہندوستان بھاگ کر گیا۔

۲۔ یعقوبی:[2]

فرجع سابور عن الثنویۃ الی المجوسیۃ وہم بقتل مانی فہرب فاتی بلاد الہند فاقام بہا حتی مات سابور۔

شاپور ثنویہ سے مجوسیت کی طرف پلٹ گیا اور "مانی" کے قتل کے درپے ہو گیا۔ اس سے خائف ہو کر مانی ہندوستان کے شہروں میں بھاگ کر آگیا اور شاپور کے مرنے تک یہیں مقیم رہا۔

۳۔ ابن ندیم:[3]

وکان "مانی" دعا الہند والصین واہل خراسان وخلف فی کل ناحیۃ صاحبا لہ

مانی نے ہند اور چین اور اہل خراسان کو اپنے مذہب کی طرف دعوت دی اور تمام اطراف میں اپنا ایک جانشین مقرر کیا۔

۴۔ ابن العبری:[4]

وفی ہذا الزمان عرف مانی

اسی زمانہ میں مانی جو مذہب ثنویہ کا بانی تھا، ظاہر ہوا

---

[1] مروج الذہب (۱: ۲۱۱) [2] یعقوبی: تاریخ (۱: ۱۶۱) [3] ابن ندیم: فہرست (۲: ۴۷۲) [4] تاریخ مختصر الدول (ص ۱۱۵)

الثنوی ھذا کان اوّل امرہ یظھر النصرانیۃ وصار قسیسا بالاھواز وکان یعلّم ویفسّر الکتب ویجادل الیھود والمجوس والوثنین ثمّ مرق من الدین و سمّی نفسہ مسیحا واتخذ اثنی عشر تلمیذا وارسلھم الی بلاد المشرق باسرھا فی الھند والصین وزرعوا فیھا علم الثنویۃ .... وکان یقول بالتناسخ وانّ فی کل شئ روحا مستنسخۃ ۔

ابتدا میں یہ نصرانیت کو ظاہر کرتا تھا اور اسی بنا پر اہواز میں یہ "قسیس" ہو گیا تھا جہاں وہ معلّمی کرتا تھا اور کتابوں کی تفسیر کرتا تھا۔ نیز یہود اور مجوس اور مشرکین سے بحث و مناظرہ کرتا تھا اس کے بعد وہ اپنے دین سے پھر گیا اور مسیح ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور اپنے بارہ شاگرد بنائے جن کو ثنویت کی تبلیغ کی۔ یہ تناسخ کا قائل تھا۔

۵۔ محبوب بن قسطنطین :[۱]

واتخذ تلامیذ ، اسم احدھم "ادی" واسم الآخر "توحی" واسم الثالث "مرادی" ووجہ ادی تلمیذہ الی الیمن لیدعوا الناس الی رأیہ ووجہ "توحی" الی الھند وخلّف "مرادی" عندہ بالسوس .... وقال انّ الارواح یتناسخ

اس (مانی) نے اپنے کئی شاگرد بنائے ان میں ایک کا نام "ادی" اور دوسرے کا نام "توحی" تیسرے کا "مرادی" تھا چنانچہ ادی کو اس نے یمن کی طرف بھیجا تاکہ وہ لوگوں کو اس کے مذہب کی طرف دعوت دے اور "توحی" کو ہندوستان بھیجا نیز "مرادی" کو اپنے پاس سوس میں چھوڑا .... وہ تناسخ ارواح کا بھی قائل تھا۔

۶۔ ابو ریحان البیرونی :[۲]

فامّا خارج دار الاسلام فانّ اکثر الاتراک الشرقیۃ واھل الصین والتبت وبعض الھند علی دینہ ومذھبہ ....

لیکن دار الاسلام کے باہر پس مشرق کے بہت سے ترک اور اہل چین و تبت اور کچھ ہندوستانی اس (مانی) کے دین اور مذہب پر ہیں۔

---

[۱] کتاب العنوان (۵ ۔ ۷ ۔ ۹) [۲] آثار الباقیہ عن القرون الخالیہ (ص ۲۳)

آگے چل کر یہی مولف لکھتا ہے:

ان سابور اخرجہ عن مملکتہ اخذاً بما سنّہ لھو زرادشت من نفیٔ المتنبّین عن الارض و شرط علیہ ان لا یرجع نغاب الی الھند والصین والتبت و دعاھناک ثم رجع فحینئذٍ اخذہ بھرام وقتلہ لانہ نقض الشریطۃ واباح الدم

شاپور نے (مانی) کو اپنی مملکت سے نکال دیا اس لئے کہ اس سے پہلے زردشت کو بھی نبوت کا دعویٰ کرنے کی وجہ سے ملک بدر کیا جاچکا تھا، اور یہ شرط کہ دوبارہ وہ یہاں نہ آئے چنانچہ مانی، ہند اور چین اور تبت کی طرف غائب ہوگیا اور ان ممالک میں اس نے لوگوں کو اپنے مذہب کی دعوت دی اس کے بعد پھر وہ واپس آگیا

میرخواند متوفی ۹۰۳ھ[1]

"مسعودی گوید کہ شاپور نخست بدیں او درآمد آخر از مذہب وے رجوع نمودہ وبا مانی عتاب آغاز نہاد، او گریختہ از راہ کشمیر ببلاد ہندوستان رفت واز انجا متوجہ ترکستان وختا شد.... بالجملہ در بلاد ہندوستان وختا اورا رواج ورونقے تمام دست داد زیراکہ صور تہائے غریب ازو صادر می شد۔

۳۔ قلانوس[2]

یونان کے مشہور حکیم "فیثاغورث" کا شاگرد تھا جس کا زمانہ ۰۰ ۵ قبل مسیح کا مانا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں مورخین کا بیان ہے کہ یہ ہندوستان آیا تھا اور یہاں رہ کر اسُ نے مذہب فیثاغورث کی اشاعت کی۔ علامہ شہرستانی لکھتے ہیں[3]

کان لفیثاغورث الحکیم الیونانی تلمیذ یدعیٰ قلانوس قد تلقی الحکمۃ عنہ وتلمذ لہ ثم صار الی مدینۃ من مدائن الھند واشاع فیھا مذھب فیثاغورس۔

حکیم یونانی: فیثاغورس کا ایک شاگرد تھا جس کا نام "قلانوس تھا، اس نے فیثاغورث سے حکمت کا درس لیا اس کے بعد وہ ہندوستان کے کسی شہر میں چلاگیا جہاں اسُ نے مذہب فیثاغورس کی اشاعت کی۔

---

[1] روضۃ الصفا (۱: ۲۲۳) [2] تاریخ الفلسفۃ الیونانیہ (ص ۹۰) [3] شہرستانی: الملل والنحل (۳: ۳۸۱)

قلانوس کے بعد اس کا شاگرد "برخمنین" ہندوستان میں اس کے جانشین کی حیثیت سے رہا، جس نے یہاں فلسفۂ رہبانیت اور ترک لذات کے نظریہ کی اشاعت کی۔ اس سلسلہ میں شہرستانی کا بیان حسب ذیل ہے:[1]

فلما توفی قلانوس تراس "برخمنین" علی الهند کلهم فرغّب الناس فی تلطیف الابدان وتهذیب الانفس وکان یقول: ای امرء هذب نفسه واسرع الخروج عن هذا العالم وطهر بدانه من الاوساخ ظهر له کل شیٔ وعاین کل غائب وقدر علی کل متعذر فکان محبورا، مسرورا، متلذا، عاشقا لا یمل ولا یکل ولا یمسه نصب ولا لغوب، فلما نهج لهم الطریق، واحتج علیهم بالحجج المقنعة: اجتهدوا اجتهادا شدیدا وکان یقول ایضا: ان ترك لذات هذا العالم هو الذی یلحقکم بذلك العالم حتی تتصلوا به، وتنخرطوا فی سلکه وتخلدوا فی لذاته ونعیمه، فدرس اهل الهند هذا القول ورسخ فی عقولهم۔

قلانوس کے انتقال کے بعد "برخمنین" پورے ہندوستان کے لئے متعین ہوا۔ اس نے لوگوں کے جسموں کو لطیف بنانے اور نفوس کو پاکیزہ کرنے کی طرف لوگوں کو ترغیب دی اس کا یہ قول تھا کہ جس شخص نے اپنے نفوس کو پاکیزہ بنالیا اور اس تنگنا سے عالم سے جلد از جلد نکل گیا اور اپنے بدن کو میل کچیل سے پاک کرلیا تو ہر چیز اس پر ظاہر ہو جاتی ہے اور غائب کو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ لیتا ہے نیز ہر امر دشوار پر وہ قادر ہو جاتا ہے اور نتیجہ میں وہ خوش وخرم اور لذت اندوز عشق ہو جاتا ہے۔ نہ وہ ملول ہوتا ہے نہ سست ہوتا ہے، نہ ضعف اور اندوہ اس کو عارض ہوتا ہے۔ غرضکہ جب اس نے ماحول تیار کرلیا اور شافی دلیلوں سے ان کو سامان تسکین فراہم کردیا تو پھر وہ لوگ خود بھی اسی مسلک میں اجتہاد کرنے لگے۔ اس کا یہ بھی قول تھا کہ اگر اس عالم کی لذتوں کو ترک کردیا جائے تو یہ چیز تم کو دوسرے عالم سے متصل کردے گی اور اسی رشتہ میں تم منسلک ہو جاؤگے جس کے بعد ہمیشہ ہمیشہ تم وہاں کی لذتوں اور نعمتوں سے بہرہ اندوز ہوتے رہوگے۔ اہل ہند نے اس کے اس قول کو پڑھا اور ان کی عقلوں میں راسخ ہوگیا۔

---

[1] شہرستانی: الملل والنحل (۳: ۳۸۱)

عرب اور ہند کے تعلقات قدیم الایام میں

عرب اور ہند کے تعلقات کی ابتدا عموماً اسلام کے بعد عہد خلافت ثانیہ سے کی جاتی ہے اور اب تک مورخین نے اسی پر پورا زور صرف کیا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی کی اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ہے اور اس میں شک نہیں کہ مؤلف نے اس میں بڑا مفید مواد فراہم کردیا ہے لیکن وہ سب اسلام کے بعد ہی سے متعلق ہے۔ عہد عتیق کے بارے میں اُن کے یہاں بھی صرف ضمناً تذکرہ ملتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے بعد سے عرب و ہند کے تعلقات کا جو باب شروع ہوتا ہے وہ ایک بھولے عہد کی تجدید ہے، اس لئے کہ اسلام سے قبل، جاہلیت اخیرہ کا دور عربوں کے زوال و انحطاط کا دور ہے جبکہ وہ زندگی کے ہر شعبہ میں مضمحل ہوچکے تھے اور اُن کی حیثیت ایک پسماندہ قوم کی رہ گئی تھی، لیکن اس سے چند صدی قبل تک اُن کا شمار دنیا کی متمدن ترین اقوام میں تھا اور ہندوستان سے اُن کی تجارت زور شور پر تھی۔

اس کا نقطہ ابتدا ہم کو "عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح" کے وقت سے ملتا ہے جس کا زمانہ طوفانِ نوح کے بعد کا قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس عاد کے بارے میں مورخین کا بیان ہے[۱] کہ سب سے پہلے جو روئے زمین کا بادشاہ ہوا وہ "عاد" ہے جبکہ قومِ نوح کی ہلاکت کے بعد از سرِ نو دنیا آباد ہونا شروع ہوئی۔ اس کی طرف قرآن مجید کی حسب ذیل آیت میں بھی اشارہ پایا جاتا ہے۔

واذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح وزادکم فی الخلق بسطة[۲]	یاد کرو اس وقت کو جب قوم نوح کے بعد تم کو خلیفہ بنایا اور خلقت کے لحاظ سے تم کو بالیدگی عطا کی

"عاد" کے بعد اس کا بیٹا شداد بن عاد" اس کا وارث ہوا، اس کا ہندوستان آنا اور یہاں کے ممالک کو فتح کرنا ذیل کی تصریحات سے ثابت ہے۔ ابن خلدون لکھتا ہے۔[۳]

وذکر المسعودی: ان الذی ملک من بعد عاد، شداد منھم ھو الذی	مسعودی نے لکھا ہے: عاد کے بعد بنو عاد میں سے جو بادشاہ ہوا، وہ "شداد" ہے جس نے مختلف ممالک

---

[۱] مروج الذہب (۱: ۳۵۲) [۲] [۳] ابن خلدون: تاریخ (۲: ۳۵)

سار فی الممالك واستولی علی کثیر من بلاد الشام والهند والعراق۔

کی سیر کی اور شام، ہند اور عراق کے اکثر شہروں پر قبضہ کیا۔

خود مسعودی کے الفاظ "مروج الذہب" میں یہ ہیں[1]:۔

ولشداد بن عاد سیر فی الارض وطواف فی البلاد عظیم فی ممالك الهند وغیرها من ممالك المشرق والغرب و حروب کثیرة۔

شداد بن عاد نے روئے زمین کی سیر کی اور ہندستان اور اس کے علاوہ مشرق اور غرب کے دیگر ممالک میں گھوما پھرا اور کثرت سے لڑائیاں لڑیں

غالباً اسی کے زمانے سے عرب اور ہند کے درمیان تجارت کا سلسلہ قائم ہوتا ہے اس لئے کہ یہ وہی بنو عاد ہیں جن کو تاریخ کی متعارف زبان میں "فنیشین" کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ مولانا سید سلیمان ندوی تحریر فرماتے ہیں[2]:۔

دنیا کی پہلی دریائی تاجر قوم کا نام فنیشین ہے، یہ یونانی نام ہے۔ عبرانی میں ان کا نام کنعانی ہے اور آرامی بھی ان کو کہتے ہیں۔ اہلِ عرب ان کو ارم کہتے ہیں اور یہی نام قرآن پاک میں ہے "عاد ارام ذات العماد" "بڑے بڑے ستونوں اور عمارتوں والے عاد ارم" اور اسی مناسبت سے عربی تخیل کے ذریعہ سے "بہشتِ ارم" ہماری زبان میں بھی بولتے ہیں۔

یہ کون قوم تھی؟ محققین کا بیان ہے کہ یہ عرب تھے جو ساحل بحرین کے پاس سے اُٹھ کر شام کے ساحل پر جا بسے تھے۔ بحرین گویا مشرق میں مشرقی ملکوں کی بندرگاہ ان کی تھی، اور تائر شام میں بحر روم (میڈیٹرینین) کے کنارہ اُن کی مغربی بندرگاہ تھی، جہاں سے وہ یونان کے جزیروں میں اور یورپ کے شہروں اور شمالی افریقہ کے کناروں تک چلے جاتے تھے۔ اور ادھر مشرق میں وہ ایران ہندوستان اور چین تک کی خبر لیتے تھے۔ (باقی)

---

[1] مروج الذہب (۱: ۲۵۴) [2] عرب اور ہند کے تعلقات (ص ۷، ۸)

کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت

کا

تنقیدی جائزہ

(جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے ایل ایل بی (علیگ)

ادارۂ علوم اسلامیہ۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ۔

(۷)

پالوی صاحب کی ایک دلیل یہ ہے کہ " یہ نہیں ہوسکتا کہ اللہ تعالےٰ بیع کو حلال قرار دے اور بڑھوتری کو حرام کیونکہ بڑھوتری جزو لاینفک ہے بیع کا" یہ بات صرف اس وقت کہی جاسکتی تھی جب یہاں 'الربٰوا' کے معنی ہر طرح کی بڑھوتری کے ہوتے حالانکہ اس کے معنی صرف ایک مخصوص بڑھوتری کے ہیں جس پر پالوی صاحب کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ عربی زبان کے قواعد سے تو پالوی صاحب دور بھاگتے ہیں لہٰذا اس کا ذکر تو بیکار ہے لیکن یہ تو سیدھی بات ہے کہ اگر اس کا مطلب یہی ہوتا کہ ہر بڑھوتری حرام ہے تو خود پالوی صاحب یہ کیسے کہہ سکتے تھے کہ مالداروں سے سود لینا جائز ہے ظاہر ہے کہ اُن کے نزدیک بھی آیت کا مقصد یہی ہے کہ بعض قسم کی بڑھوتری جائز ہے اور بعض قسم کی ناجائز، جائز بڑھوتری وہ ہے جو تجارت سوداگری یا بیع میں ہوتی ہے برخلاف اس کے جس ناجائز بڑھوتری کا یہاں ذکر ہو رہا ہے وہ سود کی بڑھوتری ہے سود خواروں کے قول " انما البیع مثل الربٰوا " کا منشا ہی یہی تھا کہ وہ ہر بڑھوتری کو جائز سمجھتے تھے خواہ بیع کے ذریعے ہو یا سود کے ذریعے باری تعالےٰ نے " اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا " کے ذریعہ متنبہ کیا کہ ایسا نہیں ہے ان دونوں میں فرق ہے بیع کی بڑھوتری جائز اور حلال بڑھوتری ہے اور سود کی بڑھوتری ناجائز اور حرام بڑھوتری ہے۔ افسوس ہوتا ہے کہ پالوی صاحب دانستہ یا نادانستہ اسی موقف کو اختیار کر رہے ہیں۔

جو "اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کے قائلین کا تھا۔ ان کی یہ بے بنیاد اپج ہے کہ کفار کے قول کا مطلب یہ ہے کہ "پھر یہ کیا تماشا ہے کہ اللہ نے ان ضرورتمندوں کے بیع کے معاملہ کو تو حلال قرار دیا ہے اور معاملۂ ربوٰا کو حرام" معلوم نہیں یہ "ضرورت مند" کہاں سے آٹپکے۔ قرآن کی تفسیر بھان متی کا تماشا تھوڑا ہی ہے کہ الفاظ، معنی، قواعد، سیاق و سباق وغیرہ سب سے صرف نظر کرکے جادوگر کی طرح پٹارے میں سے جو چاہا برآمد کر لیا۔ اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، کو اگر سود خواروں ہی کا مسلسل قول سمجھ لیا جائے تو بیع و ربوٰا کی تثلیث اور حلتِ بیع و حرمتِ ربوٰا کی تفسیر و تاویل کا وہ کونسا اصول ہے جس سے ان آیات کے درمیان سے 'ضرورتمند' کا چہرہ نمودار ہو جاتا ہے۔ پھر اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرض تو ضرورت مند ہی لیتا ہے۔ جسے ضرورت نہیں اس کا دماغ خراب نہیں جو قرض لیتا پھرے تو پالوی صاحب ایک مزید تشریح کا اضافہ فرما دیتے ہیں کہ 'ضرورت مند' سے مراد وہ ضرورتمند ہے جو ذاتی اور صرفی ضرورت کے لئے قرض لے وہ ضرورتمند نہیں جو تجارتی اور کاروباری ضروریات کے لئے قرض لے۔ عجیب تماشہ ہے آیاتِ مذکورہ سے ایک ضرورتمند پیدا کیا جاتا ہے اور وہ بھی چند خاص صفات کا حامل۔ اگر پالوی صاحب کے خیال کے بموجب تفسیر انہیں خیالی قلابازیوں کا نام ہے تو اس میں کیا تکلف ہو کہ صاف صاف یہ کہہ دیا جائے کہ باری تعالےٰ نے ان آیات میں یہ حکم فرمایا ہے کہ "سود لینا تمہارے ذمہ فرض عین ہے، اگر تجارت اور سود کو ایک جیسا نہ سمجھا تو دائرہ ایمان سے خارج ہو جاؤ گے، اور قیامت میں مجنون ہو کر اٹھو گے۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس بات کی خاص طور پر تاکید کی گئی ہے کہ جس کے ذمہ جتنا سود ہے بلا تاخیر فوراً ادا کر دے اور سود خوار ہرگز اس رقم کو نہ چھوڑے ورنہ دونوں غضبِ خداوندی کے مستحق ہونگے۔ اگر پالوی صاحب کی تفسیر!!! پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا تو اس مطلب پر بھی بدرجۂ اولیٰ نہیں کیا جا سکتا۔[1]

---

[1] شاید ابن تیمیہ کے سامنے اسی طرح کے تفسیری نمونے تھے جو اُن کے قلم سے بے اختیارانہ یہ الفاظ نکل پڑے کہ "ان ہٰذا امثالہ یقولہ من لا یعقل ما یقول وہٰذا بالہذیان اشبہ منہ بتفسیر القرآن وہو من تفسیر الملاحدۃ والقرامطۃ الباطنیۃ للقرآن بل ہو شر من کثیر منہم (الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح ۳/۴۷) اس طرح کی باتیں وہی شخص کہہ سکتا ہے جو اپنے کہے کو خود نہیں سمجھ پاتا یہ تفسیر قرآن سے تو نہیں البتہ ہذیان سے کہیں زیادہ مشابہ ہے۔ یہ ایسی ہی تفسیر ہے جیسی ملاحدہ قرامطہ باطنیہ کرتے ہیں بلکہ اس سے بھی کہیں بدتر۔

آگے چل کر پالوی صاحب فرماتے ہیں کہ " اس کے بعد مسلمانوں کو قانونِ الٰہی اور مرضیٔ ایزدی بتائی جاتی ہے کہ کن لوگوں سے بڑھوتری لینا ممنوع ہے۔ کہتا ہے (قرآن[1]) کہ جہاں جن لوگوں کو ان کی ضرورتمندی کے سبب امداد (صدقہ) ملتا ہے۔ اگر وہ لوگ مزید اپنی ضروریات کے لئے قرض لیں تو اُن سے کوئی بڑھوتری نہ لی جائے"[2] ہمیں صرف یہ بات دریافت کرنا ہے کہ یہ بات کونسا قرآن کہتا ہے؟ کیا پالوی صاحب کے پاس کوئی خاص ایڈیشن ہے قرآن کا؟ جو قرآن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اُترا اور جسے دنیا قرآن کہتی اور سمجھتی ہے اس میں نہ تو کوئی ایسی عبارت ہے جس کے یہ الفاظ ہوں نہ کوئی ایسا جملہ ہے جس کا یہ مطلب ہو، نہ کوئی ایسی آیت ہے جس سے بطریقِ لزوم یہ مطلب نکلتا ہو اور نہ کوئی ایسی عبارت ہے جس سے بطریقِ اجتہاد قیاس واستحسان یہ مطلب استنباط کیا جا سکے۔ کیا پالوی صاحب کے خیال میں یہ بات دیانت داری کے تقاضوں سے مطابقت رکھتی ہے کہ" (قرآن) کہتا ہے کہہ کر انھوں نے ایسی عبارت دی ہے جسے قرآن سے کوئی واسطہ ہی نہیں اور جو سراسر اُن کے دماغ کی اختراع ہے۔ پالوی صاحب نے "کہتا ہے" کے الفاظ لکھ کر اس بات کا بھی پورا موقع فراہم کردیا ہے کہ نہ جاننے والا اس دھوکہ میں مبتلا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ عبارت قرآن مجید کی کسی آیت کا ترجمہ ورنہ کم ازکم اس کا تشریحی مفہوم تو ہے ہی۔ کیا محض ترجمۂ قرآن پر انحصار کرنے کی پرزور وکالت کے پس پردہ اس طرح کے بے بنیاد خیالات کو قرآنی احکام کے نام سے رائج کرنے کے محرکات ہی تو نہیں!

پالوی صاحب " وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا " کے فقرے کو کفار کے قول ہی کا ایک حصہ سمجھتے ہیں لیکن یہ یقین کرنے کی معقول وجوہات ہیں کہ یہ کفار کا قول نہیں بلکہ جملۂ مستانفہ ہے اور باری تعالیٰ کا قول ہے۔

پہلی بات یہ کہ اگر اس جملہ کو جملۂ مستانفہ نہ مانا جائے (یعنی یہ نہ سمجھا جائے کہ یہاں سے ایک نیا جملہ شروع ہو رہا ہے) تو عربی زبان کے اسلوبِ بیان کے لحاظ سے واؤ کے بعد لفظ 'قد' کو مقدر ماننا پڑے گا یعنی جملہ یوں ہوگا۔ ' وَقَدْ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا '۔ مقدرات کے بارے میں

---

[1] مابین القوسین اضافہ ہمارا ہے پچھلے پیراگراف سے قرآن کا ذکر ہی چل رہا ہو۔ [2] نشان خود پالوی صاحب کا لگایا ہوا ہے

اصول یہ ہے کہ مقدرات، محذوفات اور اضمار خلافِ اصل ہیں جس وقت تک مطلب صاف ادا ہوتا ہو اور کوئی ضرورت نہ ہو اس وقت تک مقدر یا محذوف نہ مانا جائے گا۔ علاوہ بریں مقدر یا محذوف ماننے کے لئے کوئی نہ کوئی قرینہ ہونا چاہیئے۔ زیر بحث آیت میں بغیر 'قد' مقدر مانے ہوئے مطلب بالکل صاف، سیدھا اور صحیح ہے۔ اب اگر کوئی مقدر ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو اسے اس کی ضرورت یا کوئی قرینہ ثابت کرنا پڑے گا جس سے اصل کے خلاف جملہ میں کوئی لفظ مقدر مانا جائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ "وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کے بعد اگلا جملہ 'فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهٗٓ إِلَى اللهِ' ہے جس کا عطف سے پہلے جملہ پر 'فاء' کے ذریعے کیا گیا ہے۔ 'فاء' کا فائدہ تعقیب بلا تراخی ہوتا ہے جو اس بات کا بڑا قوی قرینہ ہے کہ وہ موعظہ رب جس کے آنے پر سود خواری سے باز آ جانے کی صورت میں 'فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهٗٓ إِلَى اللهِ' کا وعدہ ہے 'وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا' ہی ہے جسے اس صورت میں لازمی طور سے قولِ باری تعالیٰ ہی سمجھا جائیگا۔

تیسری بات یہ کہ اگر اس جملے کو قولِ کفار ہی کا ایک حصہ تسلیم کیا جائے تو اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا کم از کم مسلمانوں کے قول کی حکایت ماننا پڑے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ کفار بطریق تعجب، استہزا یا استفہام انکاری یہ بات کہتے تھے جس کا مطلب بداہتہً یہی ہوگا کہ کفار کو یہ تسلیم تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مسلمان یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام قرار دیا ہے۔ لیکن ہم اس سے پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ "انما" کا استعمال اس وقت ہوتا ہے کہ جب دی جانے والی اطلاع کے بارے میں مخاطب ناواقف نہ ہو یا اس سے انکار نہ کرتا ہو حقیقتاً یا حکماً۔ انما کے استعمال کے بعد اگر کسی وجہ سے مسلمانوں کو بیع اور ربوا میں مماثلت کا حقیقتاً قائل نہ سمجھا جائے تو حکماً تو سمجھنا ہی پڑے گا یعنی یہ ماننا پڑیگا کہ کفار کے نزدیک مسلمان بیع اور ربوا میں مماثلت کے قائل تھے۔ اور اس سے انکار نہ کرتے تھے ورنہ 'انما' کا لانا بے مصرف ہوگا۔ اب اگر 'وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا' کو بھی کفار کا قول تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کفار بیک وقت دو متناقض باتیں کر رہے تھے۔ ایک طرف تو یہ کہ مسلمان بیع اور ربوا میں مماثلت کے قائل ہیں اور یہ ان کے نزدیک امر مسلمہ حقیقت ہے جس سے

انہیں ہرگز انکار نہیں (حقیقۃً یا حکماً) دوسری طرف یہ کہتے تھے کہ نہیں مسلمان بیع اور ربوا میں مماثلت کے قائل نہیں، وہ اس سے اس حد تک منکر ہیں کہ ان دونوں میں حلت و حرمت کا فرق کرتے ہیں اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس فرق کو اللہ کی طرف سے بتاتے ہیں۔ یہ تناقض اس وجہ سے لازم آیا کہ "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کو بھی کفار ہی کا قول قرار دے دیا گیا۔ اس صورت میں ایک قباحت اور لازم آتی ہے وہ یہ کہ ان دونوں کا مجموعی مفہوم اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ جب ہم 'انما' کو لغو اور بے معنی سمجھ لیں اس کے برخلاف اگر ہم " وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کو قولِ باری تعالیٰ مان لیں تو ایک طرف تو مذکورہ تناقض کا سوال نہ اٹھے گا دوسری طرف 'انما' کو لغو اور بے مصرف نہ سمجھنا پڑے گا۔

چوتھی بات یہ کہ شروع کی آیات میں بتایا جاتا ہے کہ سود خوار قیامت کے دن مخبوط الحواس ہو کر اٹھیں گے۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا، کے ذریعے اس سزا کی وجہ یہ بتائی گئی کہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ بیع تو ہو بہو ربوا کے مانند ہے جس سے صاف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ کے نزدیک بیع ربوا کے ہرگز مانند نہیں، اس کے نزدیک ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ جو اس فرق کا انکار کرتا ہے اسے قیامت میں مذکورہ سزا دی جائے گی ورنہ اگر عند اللہ بھی بیع اور ربوا باہم مماثل ہیں تو اس بات کے کہنے والوں کو سزا دینا کیا معنی۔ اب فوراً یہ سوال اٹھتا ہے کہ آخر وہ کیا اور کس نوعیت کا فرق ہے جو اللہ کے نزدیک بیع اور ربوا میں پایا جاتا ہے۔ اس سوال کا جواب بڑی عمدگی سے مل جاتا ہے اور ربوا اور بیع کے فرق کی وضاحت بڑی خوبی سے ہو جاتی ہے اگر 'وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا' کو قولِ باری تعالیٰ مان لیا جاتا ہے، ورنہ بصورت دیگر یہ سوال تشنہ رہ جاتا ہے اور اس فرق کی کوئی تشریح نہیں ہو پاتی

پانچویں یہ کہ مسئلہ کی اہمیت کا تقاضا ہے کہ محض کفار کے قول کی نقل اور اُن کے موقف کی وضاحت پر بھی اکتفا نہ کی جائے بلکہ حقیقتِ حال بڑے قطعی اور دو ٹوک طریقے سے بتادی جائے، اتنے بنیادی مسئلہ کے بارے میں محض معترضین کے اعتراض کو نقل کر دینا اور حقیقت حال کو واضح نہ کرنا قرآن کی شانِ بلاغت سے بعید ہے" وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کو قولِ باری ماننے کی صورت میں حقیقتِ حال پوری آب و تاب سے سامنے آجاتی ہے۔

لیکن ان تمام باتوں سے قطع نظر کرتے ہوئے اگر ہم اس جملے کو کفار کے کلام ہی کا ایک حصہ تسلیم کر بھی لیں[1]
تو بھی اس سے سود کی حلت پر استدلال کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں جیسا کہ بتایا گیا، اس جملے کو
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا کم از کم مسلمانوں کے قول کی حکایت ماننا پڑے گا اور یہ سمجھا جائے گا
کہ کفار بطریق تعجب، استہزا یا استفہام انکاری یہ بات کہتے تھے۔ اب "ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ
مِثْلُ الرِّبٰوا" اور "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" دونوں کو ملا کر دیکھئے تو حسب ذیل نتائج
برآمد ہوتے ہیں۔

۱۔ کفار کا دعویٰ تھا کہ بیع اور ربوا میں سر مو کوئی فرق نہیں۔

۲۔ کفار بیع اور ربوا دونوں کو حلال سمجھتے تھے۔

۳۔ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کم از کم) مسلمان یہ کہتے تھے کہ ربوا حرام اور بیع حلال ہے۔

۴۔ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کم از کم) مسلمان یہ بھی کہتے تھے کہ ربوا کی حرمت اور بیع کی حلت
اللہ کی طرف سے ہے۔

۵۔ کفار کو اس کا اقرار تھا کہ مسلمان ان دونوں باتوں کے قائل ہیں۔

۶۔ کفار کا دعویٰ تھا کہ ایسا حکم حکم خداوندی نہیں ہو سکتا جو یہ کہے کہ ربوا حرام ہے اور بیع حلال۔

چنانچہ ان دونوں آیات کو ایک ہی مسلسل قول ماننے کے بعد جو صورت حال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے
کہ زمانۂ نزول قرآن میں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے دوران دو فریق ہیں: ایک طرف

[1] اگر بابوی صاحب کا یہ خیال ہو کہ اس آیت کے قول باری تعالیٰ ہونے کا انکار کر کے انھوں نے کوئی نیا نکتہ پیدا کیا
ہے اور کوئی نئی اور طبع زاد بات کہی ہے تو یہ اُن کی بڑی بھول ہے۔ اس سے پہلے بعض بدذوق اس بات کو اٹھا چکے
ہیں لیکن علمائے تفسیر و عربیت کے نزدیک ان کی رائے درخور اعتنا نہ ہو سکی (روح المعانی، شیخ زادہ حاشیہ بیضاوی
تفسیر کبیر وغیرہ میں یہ قول نقل کیا گیا ہے) ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ یہ بات بابوی صاحب ہی کے زرخیز ذہن کی
پیداوار ہو سکتی تھی کہ اس آیت کو کفار کا کلام ماننے سے حلت ربوا پر استدلال کیا جا سکتا ہے! شاید اس بات میں
کچھ نہ کچھ صداقت ہے ضرور کہ لاعلمی بعض اوقات انتکاز فکر کا سب سے بڑا سبب بن جاتی ہے!!

مسلمان جو ربوا کو حرام اور بیع کو حلال کہتے ہیں اور اس حرمت و حلت کا فرق تسلیم کرنے کو تیار نہیں، ساتھ ہی یہ جانتے اور مانتے ہیں کہ مسلمان ان میں سے ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام بتاتے ہیں اور اس حلت و حرمت کو اللہ کی طرف سے بتاتے ہیں جبکہ کفار اس فرق کی بنا پر اسے حکم الٰہی سمجھنے سے منکر ہیں اور ربوا اور بیع دونوں کو حلال سمجھتے ہیں۔

اس صورت حال کو پیش نظر رکھ کر دیکھئے کہ قرآن کس فریق کے موقف و مسلک کی تصدیق کر رہا ہے اور کس کی تکذیب و تردید، تو صاف معلوم ہوگا کہ قرآن اس فریق کی تکذیب کر رہا ہے جو ربوا اور بیع میں فرق کا قائل نہیں، جو اسے حکم الٰہی تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے اور دونوں کو حلال سمجھتا ہے، قرآن اس فریق کے لئے دردناک عذاب کی بشارت دے رہا ہے اور کہتا ہے کہ یہ فریق قیامت کے دن مخبوط الحواس ہو کر اٹھے گا اور اس عذاب یا سزا کی وجہ نہایت وضاحت سے اُن کے مذکورہ مسلک کو بتاتا ہے جس کا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ قرآن مسلمانوں کے موقف و مسلک کی تائید، تصدیق و توثیق کر رہا ہے اور یہ مانتا ہے کہ ان دونوں میں اتنا زبردست فرق ہے کہ ایک چیز حلال اور دوسری چیز حرام ہے اور حلت و حرمت کا یہ فرق اللہ ہی کی طرف سے ہے ورنہ بصورت دیگر اگر مسلمان اپنے موقف میں کسی جگہ بھی غلط تھے تو قرآن ان کی اس غلطی پر ضرور متنبہ کرتا۔

اس جگہ ایک نہایت اہم سوال یہ اٹھتا ہے کہ جیسا کہ معلوم ہوا کہ اگر زمانہ نزول قرآن میں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں مسلمان ربوا اور بیع میں حلت و حرمت کے قائل تھے (اور یہ بات ایسی مشہور و معروف تھی کہ کفار تک کو تسلیم تھی) تو اُن کے اس مسلک کا ماخذ کیا تھا۔ آیا وہ خود ہی اپنے جی سے گڑھ کر یہ بات کہتے تھے اور درحقیقت یہ حکم خداوندی نہ تھا؟ یا واقعی یہ حکم اللہ ہی کی طرف سے تھا؟ اگر درحقیقت یہ حکم اللہ ہی کی طرف سے نہ تھا اور مسلمان کی من گھڑت بات تھی تو قرآن نے اس بات پر ان کی گرفت کیوں نہیں کی اور اُن کی غلطی کو واضح کیوں نہیں کیا۔ یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن پر حق آشکار کیوں نہ کیا۔ لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں ہوئی تو ہم یہ ماننے پر مجبور ہیں کہ مسلمانوں کے اس مسلک کا ماخذ حکم خداوندی ہی تھا اور بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت اللہ ہی کی طرف

ہے ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اُس قول کو حکایتِ قولِ مسلمین سمجھا جائے لیکن اگر حکایت قولِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سمجھا جاتا ہے تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی حلتِ بیع اور حرمتِ ربوا اور اس کے حکمِ خداوندی ہونے کے قائل تھے تو اس صورت میں اس سوال کا اٹھانا ہی ایمان کے تقاضے کے خلاف ہوگا کہ یہ حکمِ خداوندی تھا یا نہیں۔

پالوی صاحب نے "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کو قولِ باری تعالیٰ ماننے سے انکار تو اس لئے کیا تھا کہ اس سے سود کی حلت پر دلیل قائم کریں۔ مگر مذکورہ بالا بحث سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ سود کی حرمت کا انکار اس بنیاد پر ممکن نہیں، برخلاف اس کے اس طرح سود کی حرمت کچھ اور زیادہ موکد ہو جاتی ہے۔ ہمیں اس سلسلہ میں اتنا اور عرض کرنا ہے کہ اگر مذکورہ تمام چیزوں سے بھی اغماض برتا جائے تو "ذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا" اور "فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ" کی آیات کا کیا کیا جائے گا جن سے بڑی وضاحت سے سود کی حرمت اور اس کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس مجموعے میں پالوی صاحب کے مضمون کی شمولیت محض مضمون کے عنوان کی بنا پر ہونی چاہیئے ورنہ پورے مقالے میں کوئی ایک بات بھی ایسی نہیں جس کی بنا پر اسے کسی سنجیدہ علمی یا تحقیقی بحث کے سلسلہ میں ذرہ برابر بھی قابلِ اعتنا سمجھا جا سکے۔

بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو چاروں مقالوں کا مرکزی نقطہ سود خواری کی حلت بلکہ استحباب کے دلائل تلاش کرنا ہیں۔ ہر مقالہ نگار نے سر توڑ کوشش کی ہے کہ ہر ممکن قیمت پر اس مقصد کو حاصل کرلے خواہ اس کے لئے استدلال کے سارے قواعد اور تقاضیات کو بالائے طاق ہی کیوں نہ رکھ دینا پڑے یہ بات بڑی مایوس کن ہے کہ وہ لوگ جو عصرِ حاضر کے مسائل کا حل اسلامی بنیادوں پر پیش کرنے کے مدعی ہیں حلال و حرام کے مسائل کو مغالطہ دہی، فقہا کے مسلک کی غلط اور ناقص تشریحات اور احادیث و قرآن کی مسخ کردہ تعبیرات کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

سود پر اردو اور انگریزی میں کافی مواد پیش کیا جا چکا ہے۔ اس موضوع پر ایک نئی کتاب سے بجا طور پر یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اب تک کے پیش شدہ مواد پر کچھ اضافہ کرے گی یا اس کا تنقیدی

جائزہ لے کر کسی دوسری رائے کو ٹھوس دلائل کے ساتھ پیش کرے گی۔ اس کتابچے میں سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ طفیل احمد منگلوری مرحوم اور اُن کے مکتب فکر کے لوگوں کے خیالات کو غیر منہضم صورت میں پیش کر دیا گیا ہے۔ پورے کتابچے میں ہمیں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جو مثلاً منگلوری صاحب کی کتاب "مسئلہ سود اور مسلمانوں کا مستقبل" پر کوئی اضافہ ہو۔ اتنی پیش پا افتادہ باتوں کو دوبارہ نئے عنوانات کے تحت پیش کر دینا علمی خدمت نہیں قرار دی جا سکتی۔ اگر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے رفقاء کی تصنیفات و تالیفات کا علمی معیار یہی رہا جو اس کتابچے سے ظاہر ہوتا ہے تو اس سے اچھی توقعات قائم رکھنے یا کرنے کا معاملہ بڑا مشتبہ ہے۔

جعفر شاہ صاحب اور پالوی صاحب کے مقالوں میں جگہ جگہ علماء و فقہاء پر پھبتیاں چست کی گئی ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ ان باتوں سے مسائل کے حل میں کیا مدد ملتی ہے۔ اور اس سے اسلام کی کونسی خدمت منظور رہی ہے۔ متبادل اُردو الفاظ ہوتے ہوئے بلا ضرورت انگریزی الفاظ کے استعمال کے عیب سے صرف یعقوب شاہ صاحب کا مقالہ پاک ہے باقی دونوں نامہ نگار اس کے کافی شوقین معلوم ہوتے ہیں، جعفر شاہ صاحب بہت زیادہ اور پالوی صاحب ان سے کچھ کم۔ مضامین کے انتخاب میں کوئی علمی یا تحقیقی معیار ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ کتاب صحیح چھپنے کے سلسلہ میں کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ کتنی ہی جگہ آیاتِ قرآنی غلط چھپ گئی ہیں۔ تھوڑی سی توجہ سے یہ خرابی دور کی جا سکتی تھی اس کتابچے کا مطالعہ صرف ایک نقطۂ نظر سے مفید ہے وہ یہ کہ اس سے ایک طرف تو اس مخصوص قسم کے اجتہاد، اس کے معیار، طرز اور اغراض و مقاصد کے بارے میں واقفیت حاصل ہوتی ہے جو موجودہ دور کی پیداوار ہے اور جو ہر اس چیز پر اسلام کا ٹھپہ لگانا چاہتا ہے جسے مغرب کے مفکرین کی تائید حاصل ہو، خواہ روحِ اسلام اس سے کتنا ہی بیزار کرے، امتِ مسلمہ اس کی تحریم پر مجتمع کیوں نہ ہو۔ قرآن و سنت صراحتاً اسے غلط ہی کیوں نہ بتاتے ہوں دوسری طرف اس بات کا قوی احساس دلاتی ہے کہ موجودہ دور میں اُمتِ مسلمہ کتنے ہی ایسے مسائل سے دوچار ہے جن کے حل کی طرف اگر اُن لوگوں نے فوری توجہ نہ دی جو نہ صرف شریعتِ اسلامیہ پر ماہرانہ عبور رکھتے ہوں بلکہ جو مغربی علوم اور جدید نظریات پر بھی مبصرانہ نگاہ

رکھتے ہوں جن کا ذہن و دماغ مغربی نظریات کی چمک دمک سے مرعوب نہ ہو، جن کے دل خشیتِ الٰہی سے معمور ہوں اور جن کا مقصود محض رضائے الٰہی ہو تو اس کا نتیجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہ ہوگا کہ اسلام کے نام پر یکسر غیر اسلامی نظریات اُمتِ مسلمہ کے حلق سے اتارے جانے کی کوشش کی جاتی رہے گی۔

جائزہ طویل ہوگیا مگر غیر ضروری طور پر نہیں۔ اس طوالت اور تفصیل کی ضرورت متعدد وجوہ سے محسوس کی گئی۔ پہلی بات تو یہ کہ سود کی حلت و حرمت کا مسئلہ اپنی اہمیت کے پیش نظر اس بات کا متقاضی تھا کہ اس پر ذرا تفصیل سے بات چیت ہوجائے۔ سود کی حرمت پر قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہر ایک سے مستقل دلائل قائم ہیں۔ اُمتِ محمدیہ کا عملِ متوارث بھی اس کی حرمت پر رہا ہے اور پورا مسلمان معاشرہ پورے طور پر سود کی حرمت پر متفق رہا ہے۔ اس سے انکار نہیں کہ مسلم معاشرے میں بھی سود خواری کی مثالیں ملتی ہیں۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس بارے میں اس کے احساسات بڑے نازک رہے ہیں، سود خواری کو ہمیشہ انتہائی گری ہوئی نظروں سے دیکھا گیا ہے اور سود خوار کے لئے مسلمان کے قلب میں ذلت و تنفر کے سوا اور کچھ نہیں رہا، تاہم سود خواری دوسری چیز ہے اور سود کو حلال اور اسلام کی نظر میں طیب و طاہر بتانا ایک، بالکل دوسری بات ہے۔ سود خواری کو مذہب کی طرف سے سندِ جواز بخشنے کی کوشش عیسائی معاشرے میں کافی پہلے شروع ہوچکی تھی خود پوپ کی طرف سے اسے حلت کی سند عطا ہوئی۔ مگر ہمارے ہاں مغربی ممالک کے سیاسی اور معاشی تسلط کے وقت تک اس طرح کی کسی کاوش کا سراغ نہیں ملتا۔ لیکن جب اس تسلط کے نتیجے میں سیاسی، معاشی اور تہذیبی میدان میں وہی اقدار مرعوبیت اور پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جانے لگیں جن پر مغرب کی تقلید کی مہر لگی ہوئی تھی تو بعض مسلمان متجددین نے مغرب کی اس معاشی تنظیم کو جس کی بنیادیں سود پر استوار تھیں، مادی قوت کا بڑا وسیلہ سمجھ کر اسے مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش شروع کردی۔ ہندوستان میں سرسید اور نذیر احمد وغیرہ نے اس سلسلہ میں قیادت کا منصب سنبھالا طفیل احمد منگلوری اس تحریک کے روح رواں رہے، انھوں نے بڑی جد و جہد کی، 'سود مند' نام کا رسالہ نکالا خود کتابیں لکھیں، دوسروں سے لکھوائیں، مختلف قسم کے رسائل اور کتابچے سود کو حلال ثابت کرنے اور اسے پسندیدہ و مستحسن قرار دینے کے لئے نکالے گئے۔ ایک مستقل سوسائٹی

اس کام کے لئے بنائی گئی لیکن ان حضرات کی جدوجہد کو علمی تحقیقی یا مذہبی میدان میں کوئی خاص کامیابی نصیب نہ ہوئی اور مسلم معاشرے نے کبھی اس جیتی مکھی کا نگلنا گوارا نہ کیا۔ سود کے مجوزین کے دلائل ہر پھر کر چند باتوں تک محدود تھے۔ یہ دلائل اکثر و بیشتر بے بنیاد مزعومات تھے اور ان کی حقیقت مغالطوں سے زیادہ نہ تھی۔ سود کے جواز کے لئے ایک ہتھیار جو عیسائی معاشرہ ہی سے مستعار لیا گیا تھا وہ سود کی دو خانوں میں تقسیم تھی۔ ایک وہ سود جو صرفی اور ذاتی قرضوں پر لیا دیا جاتا ہے دوسرے وہ سود جو کاروباری یا پیداواری قرضوں پر لیا دیا جاتا ہے۔ کوشش یہ کی گئی کہ کسی طرح توڑ مروڑ کر یہ ثابت کر دیا جائے کہ اسلام نے جس سود کو حرام کیا ہے وہ صرف پہلی قسم کا ہے دوسری قسم کا نہیں۔ تاریخ کو اپنے اس دعوی کی تائید میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی کہ دورِ نبوی میں کمرشل انٹرسٹ نہ تھا اس لئے حرمت ربوا کا اجراء اس پر نہیں ہو سکتا۔ یعقوب شاہ صاحب کی کوشش اسی طرح کی کوششوں کی صدائے بازگشت ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کوشش کی گئی کہ کمرشل انٹرسٹ کو مختلف عقودِ شرعیہ سے مطابق ثابت کر کے اسے حلال بتایا جائے، اس سلسلہ میں اس بات کی بھی احتیاط نہیں کی گئی کہ جس عقد سے اُس کی مطابقت ثابت کی جارہی ہو وہ خود بھی جائز اور صحیح ہو۔ باطل فاسد اور ناجائز نہ ہو جعفر شاہ صاحب اور پالوی صاحب کے مقالے تمام تر اسی طرح کے مضامین سے ماخوذ ہیں۔

ان چاروں مضامین کا تفصیلی جائزہ اور ان کے دلائل کی کمزوری واضح کرنے سے ایک طرف تو اس مواد پر تنقید ہو جاتی ہے جو سود کے سلسلے میں اس کتابچے میں پیش کیا گیا اور دوسری طرف ان کے پیشرو حضرات کی دلیلوں کا صحت و سقم بھی معلوم ہو جاتا ہے جن سے یہ دلائل اور انداز فکر اخذ کیا گیا ہے اور اس طرح سود کے معاملہ میں غیر جانبدار حضرات کو آزادانہ رائے قائم کرنے کا موقع ملے گا۔

دوسری چیز جو اتنے تفصیلی جائزے کی محرک بنی یہ ہے کہ جن حضرات کے مضامین اس مجموعے میں شامل ہیں ان میں سے بعض بے حد زود نویس ہیں۔ انھوں نے مختلف اسلامی مسائل پر تصنیفات و تالیفات کا انبار لگا دیا ہے۔ ان میں سے بعض صاحبان کچھ حلقوں میں اپنے علم دین اور فقاہت کے لئے خاصے مشہور ہیں، ان حضرات کی ساری تصانیف کو تفصیل سے تنقید کی کسوٹی پر کسنا، غلطیوں کی نشاندہی کرنا،

صحیح باتوں کی تصویب کرنا اور اس طرح کھوٹا کھرا الگ کرنا ایسا کام ہے جس کی اگر ضرورت بھی محسوس کی جائے تو بڑا وقت چاہتا ہے چنانچہ اتنا ہی کافی سمجھا گیا کہ اس مجموعے میں شامل شدہ مضامین پر ایک مبسوط تنقیدی جائزہ لکھ دیا جائے اور اچھی طرح اس بات کو واضح کر دیا جائے کہ ان حضرات کا طرز استدلال کیا ہے علمی اعتبار سے ان کے دلائل کس پائے کے ہیں تحقیقی نقطۂ نظر سے اُن کی آرار کا صحیح مقام کیا ہے کتاب و سنت اور فقہائے مجتہدین کے مسلک کو یہ کہاں تک سمجھتے ہیں تاکہ عمومی طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ دینی مسائل میں ان حضرات کی تحریروں پر کہاں تک اعتماد کیا جا سکتا ہے اور جن مسائل سے آج ہمارا معاشرہ دوچار ہے اُن کے جو اسلامی حل اُن کی طرف سے پیش کئے جاتے رہے ہیں اُن پر کہاں تک بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔

تیسری بات یہ کہ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ پاکستان سے اسلام اور اس کے متعلقہ مباحث پر دھڑا دھڑ کتابیں شائع ہو رہی ہیں یہ یقیناً نہایت اہم کام ہے کہ مختلف مسائل و مباحث پر خصوصاً ان مسائل پر جو خاص طور سے اس دور کی پیداوار ہیں اسلامی نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی جائے، اسلامی بنیادوں پر اُن کے حل کی کوشش کی جائے۔ اس قسم کی کوششوں کی ضرور ہمت افزائی کی جانی چاہیے اور انھیں اشاعت کے ذریعے منظر عام پر لانے کی صورت نکالی جانی چاہیے۔ یہ بڑی مبارک بات ہے کہ کوئی ادارہ اپنے آپ کو اسی کام کے لئے وقف کر دے مگر اس کے لئے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ کھوٹے کھرے کو پرکھ لیا جائے۔ صحیح اور غلط کو الگ کر دیا جائے اور اشاعت سے پہلے اسے کوئی تنقید کی کسوٹی پر کس لیا جائے اور اس کے بعد جو چیز زرِ خالص ثابت ہو اسی کو منظر عام پر لایا جائے تاکہ مسلم معاشرے کو جو چند در چند پیچیدہ مسائل سے دوچار ہے، واقعی صحیح رہنمائی مل سکے ورنہ اگر حق و باطل کے غیر ممیز اور گڈمڈ مجموعے مسلمان پبلک کے سامنے لائے جاتے رہے تو سوائے تشتت و انتشار، دماغی پراگندگی اور ذہنی اور دینی صحت کے فساد کے اور کوئی نتیجہ نہیں نکلے گا۔ اس کتابچہ کی تفصیلی تنقید سے یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ مذکورہ ادارہ اس بارے میں اپنی ذمہ داری کو کس حد تک محسوس کر رہا ہے۔ کس قسم کا لٹریچر مسلم پبلک کے سامنے لایا جا رہا ہے اور اس کی مطبوعات اور شائع کردہ کتابوں پر مسلم عوام کس حد تک بھروسہ کر سکتے ہیں۔

ہفت تماشائے مرزا قتیل

ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

(۵)

اس میں شک نہیں کہ سراوگی فرقے کے لوگ بہت ہی رحمدل اور کم آزار ہوتے ہیں۔ کبھی منہ نہیں دھوتے کلّی بھی بہت کم کرتے ہیں۔ چنانچہ ہندوؤں میں مشہور ہے کہ سراوگیوں کے دانتوں میں اتنا میل ہوتا ہے کہ اگر اُسے لفافہ پر لگائیں تو اُسے بند کرنے کے لئے گوند یا لئی کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ یہ لوگ دوسرے ہندوؤں کے برخلاف غسل کئے بغیر کھانا کھاتے ہیں اور کھانا کھاتے وقت لباس بھی نہیں اتارتے اور ان دونوں باتوں میں (یعنی کھانے سے پہلے غسل نہ کرنا اور کھانا کھانے کے لئے لباس نہ اُتارنا) پنجابی کھتری اور کشمیری برہمن بھی اسی فرقہ سے مشابہت رکھتے ہیں۔ کھتری دونوں حالتوں میں اور کشمیری صرف کپڑے پہن کر کھانا کھاتے ہیں لیکن بعض کشمیری غسل کی قید کو بھی ملحوظ نہیں رکھتے لیکن کچھ لوگوں نے پنجابی کھتریوں کی طرح پُورب کے شہروں میں آکر ہر روز غسل کرنے اور کھانا کھانے کے وقت کپڑے اتار دینے کی عادت ڈال لی ہے۔ بس اتنا ہی فرق ہے کہ کھتری سخت ضرورت میں یا شدید گرمی میں غسل کر لیتا ہے۔ اور سراوگی کسی حال میں بھی بدن نہیں دھوتا۔ اس بارے میں اس فرقے کے پیرو یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ:-

سیوڑے | بسا اوقات یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ بہت ہی چھوٹے موٹے جاندار، جن کا وجود جزو لایتجزی کی طرح نہیں ہوتا ہے، پانی بہانے سے زمین پر گر کر ہلاک ہو جاتے ہیں اور بعض لوگوں کے نزدیک منہ کی بھاپ سے بعض جاندار مر جاتے ہیں۔ اس بنا پر اس فرقے کے کچھ لوگ موٹا کپڑا منہ پر مضبوط باندھ کر چلتے ہیں۔ اس فرقہ کو سیوڑہ کہتے ہیں۔ بہت سے سیوڑوں نے علوم و حکمت کی تحصیل کی ہے

اور یہ لوگ تبحرِ علمی میں دوسرے ہندوؤں سے بڑھ گئے ہیں۔ بہت سے ہندو اُن کے اقوال کو وجودِ ربانی کے قِدَم اور کائنات کے حدوث کی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ علّامی شیخ ابوالفضل وزیر اکبر بادشاہ نے بھی اکبر نامہ میں بیوڑوں کے قول کو دلیل بناکر موجودات کی ابتدا کا ذکر کیا ہے لیکن ہمارے زمانے میں یہ لوگ متعلم ہیں اور سود وغیرہ کا روپیہ جمع کرنے کی وجہ سے اچھی نظر سے نہیں دیکھے جاتے۔ سراوگیوں کو اوسوال بھی کہتے ہیں۔ بیوڑہ لوگ شادی نہیں کرتے اور بعض سراوگی بھی جو منہ پر کپڑا نہیں باندھتے، عورت سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان لوگوں کو "جتی" کہا جاتا ہے۔ بلکہ ہندوستان میں اس لفظ کا استعمال اسی معنیٰ میں ہوتا ہے یعنی غیر سراوگی کو بھی جو عورت سے بچتا ہے خواہ ہندو ہو یا مسلمان "جتی" کہہ دیا جاتا ہے۔ اس فرقہ کا اصلی وطن راجپوتوں کے بھی شہر اور اس کے اطراف میں ہے چنانچہ اس گروہ کے کچھ لوگ اپنے آپ کو راجپوت سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ خیال محض پاگل پن ہے۔ یہ سب لوگ ویش ہیں۔ شریعت سے باہر ہونے کی وجہ سے اگروال جاتی کے لوگ سراوگیوں سے دلی عداوت رکھتے ہیں۔ لیکن بعض لوگوں نے اُن کا مذہب اختیار کرلیا ہے۔ اگروال جاتی کے لوگ پارس ناتھ کی مورتی کو ہاتھی پر بٹھا کر بڑی شان و شوکت کے ساتھ شہر میں گھماتے ہیں۔۔۔۔۔

پنجابی کھتریوں کے بعد اس فرقے کے مردوں اور عورتوں میں حُسن پایا جاتا ہے۔

شنوی | ہندوستان میں ایک جماعت شنوی کہلاتی ہے۔ اُن کی عادت یہ ہے کہ رمضان کے چاند کی پہلی سے لیکر آخری تاریخ تک (پورے مہینے) خوب نمازیں پڑھتے ہیں، روزے رکھتے ہیں اور کلامِ پاک کی تلاوت بھی کرتے ہیں اور رات رات بھر عبادت کرتے رہتے ہیں۔ پانچوں وقت کی نمازیں حنفی سنیوں کے مسلک کے مطابق ادا کرتے ہیں اور ہندو مذہب کے روتے بھی نہیں چھوڑتے اور روزوں کے سوا اس فرقے کے عقائد میں جتنی عبادتیں بھی مقرر ہیں ایک ایک ادا کرتے ہیں۔ ایک طرف تو محرم میں تعزیہ داری کرتے ہیں، فقراء و مساکین کو کھانا کھلاتے اور شربت پلاتے ہیں۔ دوسری طرف کالکا کے سامنے رقص بھی کرتے ہیں۔ متھرا اور بندرابن میں جو ہندوؤں کے تیرتھ استھان ہیں، آرتی بھی سنتے ہیں اور خود بھی گا گا کر اشلوک پڑھتے ہیں۔ کالکا مہادیوی کی مظہر ایک عورت ہے جس کا ذکر پہلے آچکا ہے اور آرتی وہ الفاظ ہیں جو رام اور کنھیا کی مدح میں گائے جاتے ہیں۔ یہ دونوں بشن کے اوتار ہیں۔ اس جماعت کا یہ قاعدہ ہے

کو ضروری امور سے فارغ ہو کر رات کے وقت یہ مدحیہ الفاظ گاتے ہیں اور پیتل کا کوئی برتن، خوانچے کی شکل کا، ہاتھ میں لے کر اسے انگلیوں سے ساز کی طرح بجاتے رہتے ہیں، اس سے گیت میں جان پیدا ہو جاتی ہے۔ شنوی لوگ ہندوؤں کی پیروی میں گائے کے گوشت سے اور مسلمانوں کی تقلید میں سور کے گوشت سے پورا پورا پرہیز کرتے ہیں۔ یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کی ابتدا کہاں سے ہوئی۔ اُن کے نام مسلمانوں سے ملتے جلتے ہوتے ہیں۔ راقم الحروف کا یہ گمان ہے کہ مسلمان بادشاہی کے زمانہ میں یہ لوگ جبر کی وجہ سے مسلمان ہوئے ہیں۔ چونکہ ایک ہندو کے مسلمان ہو جانے کے بعد ہندو لوگ اُس کو اپنی مجلس طعام میں ہرگز داخل نہیں ہونے دیتے، ایک جگہ کھانا کھانا تو کس حساب میں ہے۔ اس لئے یہ بے چارے مجبوراً مسلمان بنے رہے۔ کیونکہ انھوں نے ہندوؤں میں اپنی کوئی گنجائش نہیں دیکھی۔ شاید انھوں نے دل سے اسلام قبول نہیں کیا تھا، اسی لئے دونوں راہوں کو اختیار کر لیا یا پھر اپنی بے بصیرتی کی وجہ سے شک کی تنگنائے میں گرفتار ہیں۔ اور اپنی نجات کا کوئی راستہ سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے قیامت کی جواب دہی سے بچنے کے لئے دونوں مذہبوں کے پیشواؤں کی پیروی اختیار کر رکھی ہے۔ جیسے بعضے بھانڈ مسلمانوں سے روپئے اینٹھنے کے لالچ میں، تبدیل مذہب کر کے ہندو سے مسلمان ہو گئے ہیں مگر شاید عمر بھر کبھی کلمۂ طیّبہ اُن کی زبان پر نہ آیا ہوگا۔ نماز، روزہ اور دوسری عبادتیں تو در کنار رہیں۔ اپنی برادری کے لوگوں کے سوا وہ کبھی مسلمانوں کے ساتھ کھانا بھی نہیں کھاتے۔ اور ہندو پیشواؤں کے سوا کسی کو اپنا رہبر نہیں مانتے۔ یاد خوان (بھانڈ)، وہ لوگ ہیں جو لوگوں کا نسب نامہ یاد رکھتے ہیں، ہر فرقے کے اپنے یاد خوان ہوتے ہیں۔ اس لئے ہر یاد خوان صرف اُسی فرقہ کا حسب نسب یاد رکھتا ہے جس سے وہ متعلق ہوتا ہے۔ دوسرے فرقے کے نسب کی اسے کچھ خبر نہیں ہوتی۔ اور کھتریوں میں یہ رسم ہے کہ لڑکے کی شادی کے موقع پر ایک دلاک، ایک یاد خوان اور ایک مطرب (گویا)، یہ تین شخص داماد کے باپ کی طرف سے اور لڑکی کے والد کی طرف سے جاتے ہیں اور اگر فریق ثانی نے اُن اشخاص کی بات مان لی تو پھر وہاں سے بھی اسی طرح یہ تین اشخاص داماد کو دیکھنے آتے ہیں، اور ان تینوں آدمیوں کی بیویاں بھی ساتھ ہوتی ہیں جو ماں، بہن، پھوپھی، خالہ اور دولہا دولہن کی دوسری رشتہ دار عورتوں کو دیکھتی ہیں۔ شاید

اُن کے بزرگوں میں سے کسی نے اپنی خصوصیت کی وجہ سے یا کھتریوں سے تعلق کی بنا پر یا اپنے بنی اعمام میں سے کسی سے جھگڑا ہو جانے کے باعث حریف کا اپنے اوپر غلبہ دیکھ کر، یا انعام کی لالچ میں حاکم کے سامنے فنہ یا: کی اور بظاہر اسلام سے مشرف ہو گیا تاکہ حریف پکڑا جائے اور خود دلجمعی کے ساتھ اپنی مراد حاصل کر لے۔ ہندوؤں کے عرف عام میں اس خصوصیات کو اصطلاحًا برت کہتے ہیں اب ان معنوں میں بادخواں فارسی لفظ ہے لیکن ہندوستانی اُسے "بادفروش" کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ بھی بونصر بدخشانی کے کلام میں پایا جاتا ہے جو کبھی ہندوستان نہیں آیا تھا۔ لہذا ہندی الاصل نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ یہ ایرانیوں کی زبان نہیں ہے۔ اگرچہ ثنویوں کا ذکر اس موقع پر نہیں آنا چاہیئے تھا جہاں ہندوؤں کے فرقوں اور اُن کے عقائد کا بیان ہو رہا ہے۔ چونکہ یہ فرقہ باطن میں کافر ہی مگر بظاہر مسلمان ہیں۔ لیکن اُن کے کفر کی بنیادیں اتنی قوی ہیں کہ غافلوں کی تنبیہہ کے واسطے ان کا ذکر اسی ضمن میں کیا گیا۔ اس زمانے میں ہندوؤں کے اور بھی فرقے ایسے ہیں جو مسلمانوں کے رہن سہن اور خوراک اور پوشاک کو پسند کرتے ہیں اور اُن کی گفتگو سے متاثر ہو کر یا اہل اسلام کی شان و شوکت دیکھ کر متحیر ہو جاتے ہیں اور جوق در جوق صوفیوں کی اطاعت میں آجاتے ہیں۔ اُن میں بہت سے لوگ شیعوں کی حکومت ہونے کے باعث تشیع کی طرف جھکتے ہیں لیکن اس سے کچھ فائدہ نہیں کیونکہ یہ لوگ مسلمانوں کے کھانے سے پرہیز کرتے ہیں۔ ہر روز غسل کرتے ہیں اور رسوم کفر ابھی تک ادا کر رہے ہیں۔ جب مریں گے تو اپنے موروثوں کی طرح آگ ہی میں جلائے جائیں گے۔ بہر حال کچھ بھی ہو ظاہر میں تو غنیمت ہیں۔

سکھوں کا بیان کھتری لوگ ایک فرقہ سے ہزار فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں اور ہر فرقے کا الگ نام ہے دوسری جماعت ان میں شریک نہیں ہو سکتی۔ اسی فرقے میں پنجاب کے کچھ لوگ بیدی کہلاتے ہیں۔ ان میں نانک چند یا نانک سنگھ نامی ایک کھتری زادے تھے۔ علم و ادب کے زیور سے آراستہ انھوں نے فارسی کتابوں سے بھی بخوبی استفادہ کیا تھا اور قدرے عربی بھی جانتے تھے۔ اس کے علاوہ بھی اس قوم میں اُس شخص کو خداداد شعور اور صلاحیت ملی تھی جس کی وجہ سے اُسے تمام کھتریوں کے لئے سرمایۂ نازش کہا جا سکتا ہے۔ نانک نے جوانی میں ترکِ دنیا کر کے سیاحت اختیار کی اور عرب و عجم کے شہروں کا پیدل سفر کیا اور بلا تعصب

ہر مذہب و ملت کے صاحبِ ترک و تجرید درویشوں کی خدمت میں حاضر رہا۔ جو جو بات جہاں بھی اچھی ملی اُسے حاصل کیا۔ اُس نے اسلام اور کفر کو عقل کی ترازو میں تول کر ایک نیا مذہب ایجاد کیا اور خود ترکِ دنیا کے بعد وہ نانک شاہ کے لقب سے مشہور ہوئے اس لئے اب اُن کے پیروؤں کو نانک شاہی کہا جاتا ہے۔ اُن کے مُرید دو قسم کے ہیں۔ بعضوں نے ظاہر و باطن میں دنیا کو ترک کر دیا ہے اور نانک شاہی حلقہ میں داخل ہو گئے ہیں۔ اور بعضوں نے پیشے کی وجہ سے بظاہر دولت مندوں کی اطاعت ترک نہیں کی ہے مگر باطن میں فقر کی طرف مشغول رہتے ہیں۔ ان دونوں گروہوں میں جو خالصہ کے نام سے مشہور ہوئے، اُن کی ڈاڑھیاں اور سر کے بال لمبے ہوتے ہیں اور جو بظاہر ترکِ دنیا کئے ہوئے نہیں ہیں وہ نہ سر کے بال لمبے رکھتے ہیں نہ لمبی ڈاڑھی۔ اُنہیں خالصہ کہا جاتا ہے۔ چونکہ نانک شاہ خود حلوہ بہت کھاتے تھے۔ اس وجہ سے اُن کے مُریدوں کو بھی حلوہ بہت مرغوب تھا۔ حلوے سے مراد گاجر، کدو، یا دام وغیرہ کے مختلف حلوے مراد نہیں بلکہ یہی سادہ حلوہ مراد ہے جو آٹے اور شکر اور گھی سے بنایا جاتا ہے۔ نانک کی وفات کے بعد اُن کی نیاز کے لئے بھی حلوہ ہی پکایا جاتا ہے۔ چنانچہ آج تک وہی رسم اُن کے مریدوں میں جاری ہے یا لفعل اُسی حلوے کو کڑاہ کہتے ہیں۔ کڑاہ اصل میں ایک بڑے کڑاؤ کے معنیٰ میں آتا ہے جس میں بہت زیادہ حلوہ پکایا جاتا ہے۔ یہاں ظرف بول کر مظروف مراد لیا جاتا ہے اور مجازاً کڑاہ حلوے کو کہنے لگے۔ آجکل بھی سکھ جب کسی سے جنگ کرتے ہیں تو صلح ہونے پر اُس سے نانک شاہ کی نذر کے لئے نقد روپیہ طلب کرتے ہیں۔

نانک شاہ نے اپنے کلام میں اکابر اسلام کے فضائل بیان کئے ہیں اور وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ حضور سرورِ انبیاء ؐ کی پاک روح سے انھیں فیض پہونچا ہے۔ اُن کا کلام یا ملفوظات سبد کہلاتے ہیں۔ وہ ہندوستان کے بادشاہ ظہیر الدین محمد بابر کے ہم عصر تھے۔ اُن کے مرید عام طور سے سکھ اور پنجاب میں سنگھ کہلاتے ہیں۔ یہ لوگ نانک شاہ کے سوا جو اُن کے مرشد تھے اور جنھیں ہندی میں گرو کہتے ہیں، ہندو مذہب کے کسی پیشوا کو نہیں مانتے، بلکہ اُن کو ہی اپنا خدا جانتے ہیں۔ اُن کے عقیدے کے مطابق اُن کے گرو کے ذکر کے سوا کسی بھی عبادت میں انھیں ثواب نہیں ملتا جس قدر بھی گوشت

اُن کے ہاتھ لگ جاتا ہے کھا جاتے ہیں۔ مگر گائے کا گوشت نہیں کھاتے۔ یہ لوگ سور کے گوشت سے بھی پرہیز نہیں کرتے۔ مگر حقہ پینے والے کو اپنے لشکر سے نکال باہر کرتے ہیں بلکہ اُسے آزاد پہچانتے ہیں۔

اُن کی فوج میں بھی عورتیں بہت کم ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اُن کی اوقات اِغلام پر ہے۔ خدا ہی جانتا ہے کہ یہ سچ ہے یا جھوٹ۔ بہرحال دروغ برگردن راوی۔ یہ لوگ غسل کرنے اور برہنہ تن کھانا کھانے کی قیود سے بے خبر ہیں بلکہ جن کھتریوں اور برہمنوں نے اس مذہب کو اپنایا ہے وہ توے پر پکی ہوئی روٹی ایک دوسرے کے ہاتھ سے کھا لیتے ہیں۔ چاہے پکانے والا جاٹ یا کہار ہو۔ بلکہ سکھ کے سوا وہ لوگ کہار کے ہاتھ کی پکائی ہوئی روٹی اور چاول بھی کھا سکتے ہیں۔ مگر شاید کچھ لوگ احتیاط کرتے ہیں۔ لیکن یہ باتیں شہر میں ہو سکتی ہیں۔ فوج میں یہ سب ممنوع ہے۔ اگر کوئی مسلمان بھی سر کے بال چھوڑ کر اُن کی فوج میں داخل ہو جائے تو یہ اُسے نہیں روکتے لیکن اُس کے ساتھ کوئی چیز نہیں کھاتے۔ بلکہ اگر اُس کا ہاتھ روٹی سے چھو جائے تو اُسے کھانے سے بھی پرہیز کرتے ہیں۔ یہی سلوک بھنگیوں کے ساتھ کرتے ہیں جو بول و براز اٹھاتا ہے۔ پنجابی کھتریوں میں سے ایک عزیز نے جو کہ خود نانک شاہ کا مرید ہے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے اُن کی فوج میں خود اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ ایک شخص آٹا گوندھ رہا تھا۔ میں نے اُس سے پوچھا کہ تمہارا تعلق کس قوم سے ہے تو اُس نے جواب دیا۔ میں قصور شہر کا افغان بچہ ہوں۔ تین سال ہوئے ہیں نے خود کو گرو کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا۔ بہرحال یہ لوگ ہندو ہیں نہ مسلمان ہیں۔ خدا ہی جانتا ہے کہ کیا چیز ہیں۔ اُن کا سلام علیک "واہ گرو" ہے۔ گرو کا مطلب مرشد ہے اور واہ فارسی میں "زہے" کے مانند کلمۂ تحسین ہے۔ لیکن ہندوستان میں یہ لفظ اتنا زیادہ مروج ہو گیا ہے کہ اب ہندوستانی معلوم ہوتا ہے۔ سکھ علی الصبح جب چارپائی سے اُٹھتے ہیں تو اسی لفظ سے زبان کھولتے ہیں اور حملہ کرتے وقت مخالف لشکر پر اکال اکال کہہ کر گھوڑوں کو ایڑ لگاتے ہیں اور دھاوا بولتے ہیں۔ اُن کے ہتھیار تیر، کمان، تلوار اور بندوق ہوتے ہیں۔ اکال شاید خدا کو کہتے ہیں۔ نانک کی زندگی میں اس فرقہ کے اعتقاد کی یہ حالت تھی کہ ایک دن شاہ نانک کے لڑکے نے جو اُن کے ترکِ دنیا سے پہلے

پیدا ہوا تھا، کسی شہر میں ایک طوطی دیکھا جو بڑی فصاحت سے بولتا تھا۔ اُسے وہ طوطی پسند آیا اور اُس کے مالک سے قیمت دریافت کی .... طوطی کے مالک نے جواب تک نہ دیا۔ جو سکھ حاضر الوقت تھے انھوں نے مالک سے بہت منت سماجت کی تو اُس نے بگڑ کر کہا کہ یہ طوطی میری جان ہے اور اس کی قیمت جان ہی ہو سکتی ہے۔ یہ بات سنتے ہی چند سکھوں نے تلواریں کھینچ کر اس کی طرف بڑھا دیں، اور اپنا سر جھکا دیا کہ ہمارا سر تن سے جدا کر دو۔ اور یہ طوطی صاحبزادہ کے لئے دیدو۔ یہ حالت دیکھ کر صاحبِ طوطی نے بلا قیمت طوطی اُن کے حوالے کر دیا۔

دوسری حکایت یہ ہے کہ ایک دن اُسی کم سن لڑکے نے تلوار کھینچ کر یہ چاہا کہ اُس کی دھار کو آزمائے اُس نے ایک سکھ کو اشارہ کیا کہ وہ سامنے آکر اپنی گردن اُس کی تلوار کے نیچے کردے۔ یہ دیکھ کر تمام سکھوں نے اپنی گردنیں جھکا دیں، اور اُن میں سے ہر ایک اپنے قتل کی آرزو کرنے لگا۔ ہر چند سب کی خواہش یہی تھی لیکن اپنی مراد کو ایک بھی نہ پہونچا۔ شاید اس لڑکے کا مقصد بس اتنا ہی تھا کہ اُن کی عقیدت کا امتحان لے۔

اور اس جماعت کی یہ رسم ہے کہ اگر اُن کی فوج میں کوئی شخص تیر، بھالے، تلوار یا تفنگ سے اتنا زخمی ہو جاتا ہے کہ اُس کا صحت یاب ہونا محال نظر آنے لگے تو کوچ کے وقت اس بیچارہ کو زندہ ہی آگ میں جلا دیتے ہیں۔ اور اگر کوئی مسلمان اُن کے پھندے میں پھنس جاتا ہے تو اُس سے روپے اینٹھنے کے لئے شلان کرتے ہیں (یعنی مختلف ایذائیں پہونچاتے ہیں) یہاں تک کہ وہ غریب اپنی تنگ دستی اور مفلسی کی وجہ سے جان سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اور پھر جو کچھ اُس کے منہ میں آتا ہے، کہتا ہے حتیٰ کہ گالیاں دینے لگتا ہے۔ اور جب یہ نوبت پہونچتی ہے تو یہ لوگ (سکھ) کہتے ہیں کہ اچھا "یہ شہادت چاہتا ہے!" اور پھر اُس کو نہیں مارتے۔

اُن کی یہ بھی عادت ہے کہ جب کسی شخص سے زر طلب کرتے ہیں تو پہلے طرف ثانی کے مقدور سے بہت زیادہ مقدار میں مطالبہ کرتے ہیں۔ جب طرف ثانی اپنی مفلسی کا اظہار کرتا ہے تو رقم گھٹا کر آدھا کر دیتے ہیں۔ وہ پھر عذر کرتا رہتا ہے اور یہ گھٹاتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک لاکھ

روپے سے نوبت ایک روپیہ تک پہونچ جاتی ہے۔

گورد گوبند سنگھ اور گورد بھگت بھگوان

خیر جب نانک شاہ نے دنیا سے کوچ کیا تو ایک مرید اُن کا جانشین ہوا۔ اسی طرح اُس سے گورد گوبند سنگھ تک جو دسویں اور آخری گرو ہیں، متعدد جانشین ہوتے رہے۔ اُن میں سے ایک بھگت بھگوان بھی ہے۔ یہ ایک تاجر کا لڑکا تھا اور نانک شاہ کے ہندو اور مسلمان مرید اُسے اپنے مرشد کی خصوصی توجہات کا مرکز سمجھتے ہیں۔

کہتے ہیں جب وہ خلیفہ ہوا تو ہندو لوگ یعنی کھتری، جاٹ، اہیر اور کہار اس کا جھوٹا کھانا کھا لیتے تھے اور بعض پنجابی برہمن بھی۔ لیکن نانک شاہ کے بعد گورد گوبند سنگھ خلیفہ ہوئے۔ وہ اپنے مریدوں پر بادشاہوں کی طرح حکمرانی کرتے تھے اور تسخیر ممالک کا خیال بھی سر میں رکھتے تھے۔ اُن کا زمانہ شاہ عالم اوّل (پسر اورنگ زیب) کا عہد حکومت ہے۔ اس زمانے میں اُن کے مریدوں نے پنجاب کے شہروں میں پھیل کر بہت سے مقاموں سے بادشاہی ملازموں کو باہر نکال دیا تھا۔ اُن کے فتنے کی وجہ سے لاہور کے صوبہ دار کی نیند حرام ہو گئی تھی۔

بندا بیراگی

آخر بیراگی فرقے کا ایک شخص جس کا نام بندا تھا، پنجاب سے آیا اور گورد گوبند سنگھ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اُس نے ایک زمانے تک فقیری کے لباس میں زندگی بسر کی تھی اور کہن سال بیراگیوں سے ریاضت و عبادت کے طریقے سیکھے تھے۔ اور گورد گوبند سنگھ صاحب جاہ و حشم تھے، بندا کی لچھے دار باتوں کے پھیر میں آکر گورد گوبند سنگھ نے اس سے یہ معاہدہ کیا کہ بیراگیوں سے بندا نے جو کچھ نعمت باطنی حاصل کی ہے وہ گورد گوبند سنگھ کو تعلیم کردے اور یہ تخت حکومت اُس کے سپرد کر کے تیرتھ استھان کی زیارت کے لئے سیاحت پہ نکل جائیں۔ تمام سکھوں نے گرو کے ارشاد کے مطابق بندا کی اطاعت شروع کر دی جو کہ دراصل اُن کے گرو کی اطاعت کے مانند تھی۔ یہاں تک کہ بندا گداگری کی حالت سے نکل کر ایک ملک کا مالک بن بیٹھا۔ یعنی ٹھٹھ، بھکر، ملتان اور نواح لاہور کے علاقوں پر اُس نے تصرف حاصل کر لیا۔

گورد گوبند کی گرفتاری

اکبرآباد میں شاہی ملازموں نے گورد گوبند سنگھ کو گرفتار کر لیا اور شاہی حکم نافذ ہوا

کرائے گوالیار کے قلعہ میں نظر بند کر دیا جائے۔ راستے میں کسی افغانی نے ان کا کام تمام کر دیا۔

بندا بیراگی کی گرفتاری | بندا بیراگی نے فرخ سیر کے دورِ حکومت میں نواب عبد الصمد خاں دلیر جنگ تورانی سے جو خواجہ بادشاہ خاں صاحب کے نانا تھے، جنگ کی تھی۔ اس میں وہ گرفتار ہوا۔ نواب موصوف نے اس کو لوہے کے پنجرے میں بند کر کے بادشاہ کی خدمت میں بھیجدیا۔

ستھرا شاہی فرقہ | ستھرا نامی ایک کھتری بچہ گرو گوبند سنگھ کا مرید اور خانہ زاد تھا۔ ستھرا شاہیوں کی جماعت جو ہندوستان کے شہروں میں گدائی کرتی ہے، اسی کے مرید ہیں۔ اس جماعت کے لوگ بہت زیادہ بے حیا، بے شرم، منھ پھٹ اور بیباک ہوتے ہیں۔ یہ اپنے چہرے پر کالک مل لیتے ہیں اور دو ڈنڈے ہاتھ میں لے کر بازار کی ہر دوکان کے سامنے انھیں بجاتے ہیں اور ساتھ ساتھ کچھ عامیانہ الفاظ بھی گاتے ہیں۔ یہ جو کچھ طلب کرتے ہیں اُسے وصول کئے بغیر نہیں ٹلتے۔ اب اس جماعت کے لوگوں کی تعداد بھی لاکھوں تک پہنچ گئی ہے۔ ستھرا کے بارے میں عجیب و غریب باتیں مشہور ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایک دن وہ کسی ہندو کے گھر گیا اور رات وہیں بسر کی۔ صبح کو اُس سے رخصت ہو کر اپنے گھر واپس ہوا۔ اتفاق سے اُس ہندو کو اس دن کھانا اور پانی نصیب نہ ہوا۔ دوسرے دن اُس ہندو نے یہ واقعہ شاہزادہ معظم شاہ پسر اورنگ زیب عالمگیر کی خدمت میں لکھ بھیجا۔ شہزادے نے ستھرا کو امتحان کے لئے طلب کیا اور رات کو اپنی خوابگاہ کے قریب کسی جگہ اُسے ٹھہرایا۔ صبح کو اپنی خدمت میں طلب کیا۔ وہ حکم کے مطابق حاضر ہوا۔ شہزادہ نے سب سے پہلے اس پر نظر ڈالی۔ اتفاق سے شہزادہ بھی تمام دن مکدر رہا۔ شاید کسی بات پر غصہ میں آ کر کھانا بھی نہیں کھایا۔ شام کو ستھرا پھر پیش ہوا، تو شہزادے نے اُسے شکنجے میں کسنے کا حکم دیا۔ کہتے ہیں کہ صبح کو شاہزادہ کی خدمت میں حاضر ہونے کے وقت نیند کے غلبے کی وجہ سے ستھرا نے راستے میں آنکھیں نہیں کھولی تھیں۔ جب شہزادہ کے قریب پہونچا تو اُس نے آنکھیں کھولیں اور سب سے پہلے شاہزادے کی شکل پر اس کی نگاہ پڑی تھی۔ غالباً ستھرا کے سونے کی جگہ شاہی خوابگاہ سے بالکل قریب ہی تھی جو اس نے آنکھ بند کر کے اتنا راستہ طے کیا تھا۔ بہر حال جب شام کو شاہزادے نے ستھرا کے حاضر ہونے پر یہ حکم دیا کہ اسے ہاتھ پاؤں باندھ کر شکنجے میں جکڑ دیں، تو ستھرا

نے متحیر ہو کر اس کا سبب پوچھا۔ شہزادے نے جواب دیا کہ اس سے بڑا گناہ اور کیا ہوگا کہ جب سے میں نے تیرا منحوس چہرہ دیکھا ہے، اس وقت تک مجھے آب و دانہ نصیب نہیں ہوا ہے۔ ستھرا نے عرض کیا کہ میرا چہرہ بندگانِ حضور کے چہروں سے زیادہ منحوس تو نہیں ہے کیونکہ میں نے بھی آج سب چیزوں سے پہلے حضور کا مبارک چہرہ دیکھا تھا۔ میری صورت کا تو اتنا ہی اثر ہے کہ بزرگانِ حضور اب کہیں کھانا نوش فرمائیں گے مگر صورتِ مبارک کا مجھ پر یہ اثر ہوا ہے کہ بے گناہ شکنجے میں جکڑا جا رہا ہوں، جو موت سے بھی بدتر ہے۔ اس پر شہزادے کو ہنسی آگئی۔ اور اُس نے ستھرا پر بہت مہربانی کی۔ اُس کا یہ طریقہ تھا کہ اُسے جہاں سے جو کچھ ملتا تھا، محتاجوں میں تقسیم کر دیتا تھا۔

شاہ جہان آباد میں عبدالحلیم نامی درویش | بعض راویوں سے یہ بھی سُنا گیا ہے کہ مشائخ صوفیہ میں سے ایک شخص شاہ جہان آباد میں وارد ہوا۔ انھیں حلم اور اخلاقِ پسندیدہ کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی۔ تو ستھرا اُن سے ملاقات کرنے گیا۔ دیر تک اُن کی خدمت میں حاضر رہا۔ چلتے وقت اُس نے درویش کا نام پوچھا۔ اُنھوں نے کہا میرا نام عبدالحلیم ہے۔ ستھرا نے ایک لمحہ تامل کے بعد پھر نام پوچھا تو درویش نے پھر وہی جواب دیا۔ ابھی ایک لمحہ بھی نہ گزرا تھا کہ ستھرا نے اپنے حافظ کی کمزوری کا اظہار کیا اور معافی طلب کرتے ہوئے پھر نام دریافت کیا۔ اب درویش نے بد دماغ ہو کر کہا تمہارا عجیب حافظہ ہے دو بار بتا چکا ہوں، عبدالحلیم، عبدالحلیم، پھر بھی تمہیں یاد نہیں رہتا۔ اب میں وہ دماغ کہاں سے لاؤں کہ اپنے نام کی تجھے تعلیم دوں۔ ستھرا نے کہا اگر حضور کا نام ہلاکو شاہ ہو تو نہایت مناسب تھا "شاہ عبدالحلیم" کو پھر ایسے اخلاق سے کیا واسطہ۔ یہ سُن کر حاضرین قہقہہ لگانے لگے۔

بیراگیان | بیراگیوں کا مذہب بالکل نیا ہے۔ ان کا لقب بیشنو ہے۔ اور یہ دو شاخوں میں منقسم ہیں۔ ایک فرقہ رام کا پجاری ہے۔ دوسرا کنہیا کا۔ دونوں فرقوں کے لوگ جب آپس میں ملتے ہیں تو ایک دوسرے پر اپنی ترجیح ثابت کرتا ہے۔ رام کے پوجنے والے کنہیا کے پجاریوں سے کہتے ہیں کہ تم لوگوں پر افسوس ہے کہ تم ایک ایسے شخص کی محبت میں اپنا وقت ضائع کرتے ہو جو زانی تھا اور جس نے اپنی عمر بندگانِ خدا کی بہو بیٹیوں کو خراب کرنے میں صرف کی اور پھر اپنے کردار سے تم منفعل بھی نہیں ہوتے

وہ لوگ جواب دیتے ہیں کہ تمہاری عقل پر پتھر پڑ گئے ہیں کہ تم ایک ایسے نامرد کے پیچھے چلتے ہو جو ایک عورت کے فرائض سے بھی عہدہ برآ نہ ہو سکا۔

بہر حال اب اس فرقے کے لوگ جوق جوق ہندوستان کے شہروں اور خاص طور سے تیرتھ استھانوں پر مل جاتے ہیں۔ بتوں کی پرستش کرنا، گانا بجانا، دیوتاؤں کے سامنے رقص کرنا اور اپنے معتقدوں کی عورتوں اور لڑکیوں سے بدفعلی اور خوبصورت بچوں سے لواطت، یہ اُن کا مشغلہ ہے۔ دیکھنے میں تو یہ سب لوگ لکڑی کے دانوں کی مالا گلے میں، ماتھے پر قشقہ، سینے پر صندل لگاتے ہیں اور عورت کو خواہ وہ بوڑھی ہو جوان، یا اُن کی بیٹی ہو، ماتا کہہ کر پکارتے ہیں۔ اور لباس میں فقط ایک کمبل پر قناعت کرتے ہیں۔ کھانا بھی رسمی ہوتا ہے۔ مگر خلوت میں جو کچھ ہاتھ آجاتا ہے، کھا لیتے ہیں۔ اور خوبصورت اَمردوں اور عورتوں سے اختلاط کرتے ہیں۔

سناسیوں اور بیراگیوں کی آپسی دشمنی

سناسیوں اور اُن کے فرقوں والوں میں جانی دشمنی ہے۔ اگر کہیں دو تین ہزار بیراگی اور اتنے ہی سنیاسی جمع ہوجائیں تو ممکن ہی نہیں کہ کشت و خون نہ ہو۔ کنہیا کے گھاٹ پر جو ہردوار کے نام سے مشہور ہے۔ لاکھوں بیراگی اور سنیاسی جمع ہوجاتے ہیں۔ گذشتہ زمانہ میں اس میدان کی زمین ان دونوں کے خون سے رشک لالہ زار ہوجاتی تھی۔ مگر اب صاحبان عالی شان انگریز بہادر کے نظم و نسق کی وجہ سے یہ لوگ سر نہیں اٹھا سکتے۔ دونوں فرقے ایک دوسرے کو دیکھ کر خون کا گھونٹ سا پی جاتے ہیں مگر افسروں کی دارو گیر کے خوف سے کچھ نہیں کر سکتے۔ یہ رعب خداداد ہے۔ ورنہ اتنی بڑی جماعت سے کسی قدیم عادت کا چھڑا دینا محالات میں سے تھا۔

(باقی)

بارھویں قسط

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار - رضا لائبریری - رام پور

(سلسلہ کے لئے مئی ۶۲ء کا برہان دیکھئے)

۱۹۳۶ء (جلد ۲۷)

میرے پیش نظر صرف ایک شمارہ ہے - جولائی تا ستمبر، نمبر ۷ - ۸ - ۹ - جس میں:-
انتخاب دیوان وزیر لکھنوی - میر کلو عرش - میر لکھنوی - نادر اکبر آبادی اور آباد لکھنوی - اور -
عرش گیاوی (م ۱۳ر جولائی ۱۹۳۶ء) نادر کشش بدایونی (جولائی ۱۹۳۶ء) اور تولا بدایونی
(۲۴ر ستمبر ۱۹۳۶ء) کے انتقال کی اطلاعوں کے علاوہ تنقید رسائل و کتب کے ذیل میں:- ڈاکٹر
اشرف (مہتمم صیغہ خارجیہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی) کا ۱۶ صفحے کا کتابچہ "مسئلہ فلسطین" اور کانگریس
کمیٹی کے صیغہ اطلاعات و سیاسی و اقتصادی کے سکریٹری کی حیثیت سے ڈاکٹر اشرف ہی کا ترتیب
دیا ہوا پندرہ روزہ خلاصہ "کوائف ممالک غیر" بزبان انگریزی - کا تذکرہ ہے - اور
اخبار "مستقل" کانپور کے نام سے ایک الگ رسٹرڈ نمبر کے ساتھ اسی پرچے کے ضمیمے کے طور پر جلد ۲۷
نمبر ۶ - ۷ - ۸ کی حیثیت سے ۸ صفحے کا ایک خبر نامہ بھی شامل اشاعت ہے۔

———— ۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۸ء کے بارے میں میرے پاس کوئی اطلاع نہیں - [۱]

---

[۱] عبد الشکور کی ترتیب میں: ص ۲۳۰
۱۹۳۸ء کے مئی و جون کے شماروں میں مندرجہ مضامین کا حوالہ دیا ہے۔
"اس میں نئی پود کی ترقی" "سوشلزم کیا چاہتا ہے" "چینی مسلمان اور کمیونسٹ اقتدار" - اور
اکتوبر تا دسمبر ۱۹۳۸ء میں:- "پنڈت نہرو اور سوشلزم"

۱۹۳۹ء (جلد ۳۰)

جنوری تا اگست :-

• انتخاب تذکرہ دیوان جہاں۔

• انتخاب دیوان توفیق حیدرآبادی۔

• رسائل وکتب :-

فرہنگ عامرہ : مرتبہ عبداللہ خاں خویشگی۔

بہارستان : ظفر علی خاں مجموعۂ کلام۔

• مستقل : یعنی ضمیمہ سیاسی اردوئے معلیٰ جنوری تا اگست۔

— مولانا حسرت کی (انگلستان سے ہندوستان کو واپسی)

— حسرت موہانی کا سفرِ یورپ۔

۱۹۳۹ء کے بقیہ پرچے غائب ہیں۔

۱۹۴۰ء اور ۱۹۴۱ء غائب ہیں۔

۱۹۴۲ء (جلد ۳۴)

حسرت موہانی کا مجوزہ دستورِ اتحادیہ وفاقِ ہند۔

انتخاب کلام فضلی۔

انیسویں صدی کے آخری برس اور اس سے ایک سال پیشتر جو لوگ علی گڑھ میں تھے ان کو یاد ہوگا کہ ان ایام کے نو واردوں میں سے کوئی شخص بلحاظ شکل و شباہت وضع قطع اور چال ڈھال کے اس قدر دلچسپ نہ تھا جس قدر نواحِ لکھنؤ کا ایک طالب علم جسے صحبت اور مذاق نے "خالہ اماں" نام دیا تھا۔

چھوٹا قد۔ لاغر بدن۔ گندمی رنگ پر چیچک کے مٹے ہوئے داغ۔ عمر کا خیال کرتے ہوئے ڈاڑھی کسی قدر نیچی، فراخ پیشانی اور چہرے کی مسکراہٹ قبا نے کو ناگوار ہونے دیتی تھی۔ اس پر کلابتونی

ٹوپی، پرانی وضع کے چارخانے کا انگرکھا، مشروع کا تنگ پاجامہ جس کے پائنچے ٹخنوں سے اونچے، عینک اور چھڑی اضافہ کیجئے تو خالہ اماں یا دوسرے لفظوں میں سید فضل الحسن حسرت موہانی کی صورت چشم تصور کے سامنے پھرنے لگے گی۔ عموماً تیز چلتے تھے۔ مگر جس طرح صاحب عصر جدید کے والد مرحوم "آہستہ خرام تھے مگر ضرورت کے وقت تیز بھی چل سکتے تھے" اسی طرح فضل الحسن آہستہ بھی چل سکتے تھے اور نوع حیوانات کی اس عام صفت سے محروم نہ تھے۔

علی گڑھ کالج نے اپنی ہستی کا منشا پورا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ وہاں ہمیشہ چند تیز فہم حقیقت شناس ایسے پیدا ہوتے رہتے ہیں کہ کسی کیرکٹر کو خواہ وہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو ایک لفظ یا ایک نام سے ظاہر کر سکتے ہیں اس طرح کہ وہ نام موت تک اس صید بے گناہ کے گلے کا پھندا ہو جائے۔ بہت سے مشہور اور معزز لوگ ہیں۔ مگر بدون "بوم"، یا "ڈھینا"، ان کے ناموں پر اضافہ کئے ہوئے ان کے عزیز ترین دوست بھی صاحب نام کو پہچان نہیں سکتے۔ غرض اس قسم کے ناموں میں کہ جن کی نسبت الاسماء منزل من السماء صادق آتا ہے ایک نام "خالہ اماں" بھی تھا۔ ہمارے دوست کی ہیئت ظاہری تو اس نام کی مستحق تھی ہی، مگر جس چیز نے اس نام کو برخلاف دوسرے ناموں کے محض ظرافت و مذاق ہی کا ذریعہ نہیں بنا دیا تھا۔ بلکہ اس سے ایک لطیف ہمدردی اور بے تکلفی کا اظہار بھی مقصود ہوتا تھا وہ "فضلل" کی مرنجاں مرنج طبیعت، خندہ روئی، عالم دوستی اور حسن پرستی تھی۔

ان اوصاف کے ساتھ ہی فضلل ایک خوش عقیدہ مسلمان تھا۔ ایسا کہ پرانی وضع کے مسلمان اس کے کسی قول و فعل پر گرفت نہ کر سکتے تھے۔ صوم و صلوٰۃ کی پابندی اس کی زندگی کا جزو ضروری تھا۔ مگر برخلاف عوام کے اس سے اس کی شیریں طبع میں فتور نہیں آنے پایا تھا۔ بارہا دیکھا گیا کہ بے تکلفی کا جلسہ گرم ہے اور نماز کا وقت بن بلائے مہمان کی طرح آ پہونچا۔ فضلل مسکراتے ہوئے اُٹھے، معذرت بھی کرتے جاتے ہیں اور وضو بھی۔ یہاں تک کہ نماز سے فارغ ہو کر پھر آ بیٹھے۔ مگر ایسی حالتوں میں نماز بہت جلد پڑھتے تھے۔ بلکہ ان کے دوستوں کا خیال ہے کہ کلام مجید کی سورتوں کے بجائے ان کے اعداد بحساب ابجد پڑھ لیا کرتے تھے۔ بزرگان دین کے مزاروں کی ان کو ایسی ہی جستجو رہتی تھی جیسی از یاد رفتہ اساتذہ

قدیم کے دیوانوں کی۔ دہلی اور آگرہ میں کم مزار ایسے ہونگے جن کی جالیوں میں فضل تے چیتے نہ باندھے ہوں۔ غرض ان اوصاف کا نتیجہ سمجھو یا ان کی خوش نصیبی کہ پورا سال بھی نہ گزرنے پایا تھا کہ "خالد اماں" نے عدم کی راہ لی اور اسکے بجائے "مولانا" بچے سے لے کر بوڑھے تک کی زبان پر جاری ہوگیا۔ کالج کی تاریخ القاب بخشی میں یہ ایسا واقعہ ہے جس کی نظیر نہیں.....

ایسے زمانے میں سید سجاد حیدر کی جدت پسند طبیعت نے انجمن اردوئے معلیٰ کی بنیاد ڈالی۔ کالج کی نفسیاتی زندگی میں فقط یہ ایک مجلس تھی جس میں علم دوست طبیعتیں عام ہوا و ہوس کی مخرب اوقات کشاکش سے پناہ لیتی تھیں۔ ہفتہ میں ایک مرتبہ شاید اتوار کی شب کو ایک مقام مقررہ فرش و فروش سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ اراکینِ مجلس اور دوسرے مشتاقانِ سخن خوش وضع انگرکھے، اچکنیں اور شیروانیاں پہنے، دوپلی ٹوپیاں سروں پر دئے ہوئے قرینے سے بیٹھ جاتے۔ شمع ایک ایک کے سامنے آتی اور وہ نظم و نثر تازہ کے پھول نذر کرتا۔ داد و تحسین اور آداب و تسلیمات کا انداز فنونِ لطیفہ کی سرحد تک پہنچ جاتا تھا۔ ایسی انجمن کی ترقی کے لئے مولانا سے بہتر رکن کون ہو سکتا تھا۔ چنانچہ تھوڑے ہی عرصہ میں اردوئے معلیٰ اور مولانا ایسے لازم و ملزوم ہوگئے کہ ایک کا خیال دوسرے کے بغیر ممکن ہی نہ معلوم ہوتا تھا۔ مولانا کی غزلیں مشاعرے کی جان اور ان کے مضامین مناثرے کی روح رواں خیال کئے جانے لگے۔ چنانچہ "متروک الفاظ" پر ایک سلسلۂ مضامین جو عرصے تک مخزن میں چھپا کیا اپنی جدت اور اندازِ تحریر کی دلنشینی کی وجہ سے مقبولِ خاص و عام ہوا۔

اردو کی تقریر کا ملکہ مولانا میں بہت اچھا۔ یونین کلب کے بے اصول جتھے ان کی نگاہ میں بے وقعت تھے اور آزاد روی مسلک تھا۔ ایک مرتبہ انتخاب کے موقع پر بطور امیدوار آزاد کوشاں ہوئے مگر کامیاب ہوتے ہوتے رہ گئے۔ دوسری مرتبہ ایک فریق کی شرکت سے سکرٹری منتخب ہوگئے۔ مگر یہ جوڑ نبھ نہ سکا جس فریق سے مولانا نے شرکت کی تھی اس کے اور مولانا کے خیالات و عادات میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ شکر رنجی پیدا ہوئی۔ اس سے نفاق اور نفاق سے منافرت۔ اسی حالت میں سکرٹری صاحب سے ایک نامبارک غلطی سرزد ہوگئی۔ حریف تو تاک میں لگے ہی تھے۔ مجلس معتمدہ کا پورا اجلاس جس میں تھیوڈر ماریسن

مسٹر ٹینگ اور مسٹر براؤن وغیرہ شریک تھے منعقد کرا کر مولانا کو مستعفی ہونے پر مجبور کر دیا۔

زمانۂ تعلیم ختم ہوا تو وظیفہ قانونی کے لئے مولانا نے درخواست کی۔ مسٹر مارلین نے نہ دیا۔ بورڈنگ ہوس میں بدستور رہنے کی اجازت چاہی، اجازت نہیں ملی۔ مایوسی اور افسردگی کا اس کے سوا کیا علاج تھا کہ شہر میں سکونت اختیار کر کے برسوں کی آرزو یعنی زبان اردو کی خدمت میں زندگی وقف کر دی جائے اور برائے نام قانون کے سبقوں میں بھی حاضر ہو جایا کریں۔

رسالہ اردوئے معلیٰ جاری ہوا اور آب و تاب سے جاری ہوا۔ دنیائے ادب نے حیرت و استعجاب سے دیکھا کہ ایک کم عمر نوجوان نے جو ابھی کل مکتب سے نکلا تھا صحائف اُردو کے لئے کیسے نئے راستے کھول دیئے ہیں۔ اپنے ذاتی رسالے کے ذریعے سے جدید شاعری اور اس کے قدر دانوں کو لے ڈالنا کون مشکل تھا۔ اکثر لحاظ سے پنجاب اس مفروضہ نیچرل شاعری کا مرکز تھا۔ مولانا حالی مدظلہ العالی کا وطن ایک حیثیت سے پنجاب ہی تھا۔ چودھری خوشی محمد دہن کے پہاڑوں سے قدیم شاعری پر پتھر برسایا کرتے تھے۔ چٹائی، جھاڑ، اور لنگوٹی پر وہیں کے اخباروں میں طبع آزمائیاں ہوتی تھیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک نیا ستارہ "اقبال" کی صورت میں طلوع ہوا تھا جس کی روشنی میں تسخیر کا عمل تھا۔ علی گڑھ منتھلی میں ایک مضمون "اردو زبان پنجاب میں" کا چھپنا مولانا کے لئے بہانہ ہو گیا۔ مہینوں تک کوئی پرچہ نہ نکلتا تھا جس میں فسانہ آزاد کے خوجی کی طرح حسرت اور اُن کے تابعین کی سرو ہی اور کٹار مولانا حالی اور اقبال پر نہ چلا کی۔ ان شیرانِ میدان سخن پر تو خیر یہ کیا اثر کر سکتی تھی تاہم چھوٹے مقلدوں کے سر اسیمہ اور حواس باختہ کرنے کو یہی کافی بلکہ اس سے بڑھ کر تھی۔ مگر میرا مقصد اس بیان سے کیرکٹر کے غلبے کی ایک خوبصورت مثال پیش کرنا ہے۔

کالج میں کوئی عظیم الشان تقریب تھی۔ نواب محسن الملک کے اصرار پر مولانا حالی بھی اس میں شرکت کی غرض سے تشریف لائے اور حسب معمول سید زین العابدین مرحوم کے مکان پر فروکش ہوئے۔ ایک صبح حسرت دو دوستوں کو ساتھ لئے ہوئے مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ چندے ادھر ادھر کی باتیں ہوا کیں۔ اتنے میں سید صاحب موصوف نے بھی اپنے کمرے میں حسرت کو دیکھا۔ ان مرحوم میں لڑکپن کی شوخی اب تک باقی تھی۔ اپنے کتب خانے میں گئے اور اردوئے معلیٰ کے دو تین پرچے اٹھا لائے۔ حسرت اور اُن کے

دوستوں کا ماتھا ٹھنکا کہ اب خیر نہیں اور اُٹھ کر جانے پر آمادہ ہوئے مگر زین العابدین کب جانے دیتے تھے خود پاس بیٹھ گئے ۔ ایک پرچہ کے ورق اُلٹنے شروع کئے اور مولانا حالی کو مخاطب کر کے حسرت اور اردوئے معلی کی تعریفوں کے پُل باندھ دیئے ۔ کسی کسی مضمون کی دو چار سطریں پڑھتے اور "واہ" "خوب لکھا" کہکر داد دیتے تھے ۔ حالی بھی ہوں ۔ ہاں سے تائید کرتے جاتے تھے مگر حسرت کے چہرے پر ہوائیاں اُڑ رہی تھیں ۔

اتنے میں سید صاحب مصنوعی حیرت بلکہ وحشت کا اظہار کر کے بولے " ارے مولانا، یہ دیکھئے آپکی نسبت کیا لکھا ہو" اور کچھ اس قسم کے الفاظ پڑھنا شروع کئے " سچ تو یہ ہو کہ حالی سے بڑھ کر مخرب زبان کوئی ہو نہیں سکتا اور وہ جتنی جلدی اپنے قلم کو اُردو کی خدمت سے روکیں اتنا اچھا ہو " فرشتہ منش حالی ذرا مکدر نہیں ہوئے اور مسکرا کر کہا تو یہ کہا کہ " نکتہ چینی اصلاح زبان کا بہترین ذریعہ ہو اور یہ کچھ عیب نہیں " کئی روز بعد ایک دوست نے حسرت سے پوچھا کہ حالی کے خلاف اب بھی کچھ لکھو گے ۔ جواب دیا کہ جو کچھ لکھ چکا ہوں اسی کا ملال ابتک دل پر ہو " ......

'خانی خاں' کے نام سے زمانہ دسمبر ۱۹۰۰ء میں ایک مضمون "حسرت موہانی" شائع ہوا تھا ۔ مندرجہ بالا سطروں میں اس مضمون کے اہم حصّے جوں کے توں نقل کر دیئے گئے ہیں " خانی خاں' والا مضمون سجاد حیدر یلدرم کا لکھا ہوا ہو ۔ یہ مجھے ابوالخیر کشفی صاحب نے بتایا اور خود انھیں حسرت نے بتایا تھا ۔

قصبہ موہان ضلع اناؤ میں ۱۲۹۸ھ[1] میں مولانا حسرت کی ولادت ہوئی ۔ قرآن مجید اور فارسی کی تحصیل گھر ہی پر کی ۔ اُردو مڈل میں تمام صوبہ میں ممتاز رہنے کے سبب وظیفہ حاصل کیا ۔ فتحپور ، ہنسوہ گورنمنٹ ہائی اسکول میں داخل ہو کر انٹرنس کا امتحان خاص امتیاز کے ساتھ پاس کیا اور وظیفہ حاصل کیا ۔

انگریزی تعلیم کے ساتھ محض اپنے شوق سے پرائیویٹ طور پر عربی فارسی کی تعلیم کو بھی مکمل کر لیا فتحپور میں برگزیدگاں و مقدس حضرات کا فیضِ صحبت نعمتِ عظمیٰ تھی ۔ حسرت کی شاعری کی نشو و نما

[1] عبدالشکور نے $\frac{۱۲۹۵ھ}{۱۸۷۸-۷۹ء}$ لکھی ہو اور دوسری معتبر اطلاعوں کے مطابق صحیح تاریخ ۱۸۷۵ء کی جنوری یا مارچ ہے ۔

اور اس کی پرورش بھی فتحپور ہی میں ہوئی ہے۔ ابتدائی شاعری کا بیشتر حصہ فتحپور اور اس کے مضافات سے متعلق ہے۔ انٹرنس پاس کرنے سے پہلے ہی نہایت عمدہ شعر کہنے لگے تھے۔

بار بار آتا ہے یہ کس کا خیال — بے خودی بتلا مجھے کیا ہو گیا

نا امیدی کا برا ہو آخر — اب نہیں دل میں تمنا کوئی

چشم جاناں کے ہیں دنیا سے نرالے انداز — جب نظر کرتی ہو اک لطف نیا ہوتا ہے

فتحپور سے انٹرنس کا امتحان پاس کرنے اور وظیفہ حاصل کرنے کے بعد یہ علی گڈھ چلے آئے اور کالج میں داخل ہو گئے یہاں بھی آپ ممتاز طالب علموں میں شمار کئے جاتے تھے اور کالج کی مشہور سوسائٹی یونین کلب میں اکثر اردو و انگریزی میں تقریریں بھی کیں اور بعض مواقع پر قصائد اور نظمیں سنائیں جن کی نواب محسن الملک نے بارہا داد دی۔

۱۹۰۳ء میں کالج کی تعلیم سے فراغت حاصل کی اور بی اے کی ڈگری لیکر بجائے کسی دفتر میں کلرکی کرنے کے قومی خدمت گذاری کو اپنا واحد نصب العین بنایا۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے اردوئے معلی نکالا جو ادب و سیاست کے لئے اپنے وقت میں اپنا نظیر نہیں رکھتا تھا۔ اس رسالے نے چار پانچ برس تک نہایت وقیع اور اہم سیاسی و ادبی خدمات انجام دیں اور آج جو غفلت شکن اور بیدار کن سیاسی روح مسلمانوں میں پائی جاتی ہے اس کا پہلا واعظ حسرت موہانی اور اس کا رسالہ اردوئے معلی تھا۔

اردوئے معلی پہلا اسلامی رسالہ تھا جس نے ملک میں صحیح سیاسی روح پھونکی اور جہل سالہ ہندؤں کی مخالفت اور حکومت کی بے جا خوشامد و تملق کی پالیسی کے خلاف جہاد شروع کیا۔ مگر اسلامی سیاسی حلقہ میں اردوئے معلی کو کبھی بار نہیں ملا اور نہ مولانا حسرت کی آواز اس کو کچھ زیادہ متاثر کر سکی بلکہ بسا اوقات سخت و شدید مخالفت کی گئی۔ اردوئے معلی کو گمراہ کن اور مولانا حسرت کو دیوانہ ملا کا خطاب دیا گیا۔ اس مخالفت میں وہ لوگ بھی شریک تھے جو آج حریت و آزادی کے سالار قافلہ کہلاتے ہیں۔ مثلاً مسٹر شوکت علی حسرت کو دیوانہ ملا کہا کرتے تھے اور مولانا ابوالکلام ان کے ایک ہمخیال دوست سید حیدر رضا صاحب دہلوی کو سودیشی قلی کے خطاب سے یاد کیا کرتے تھے۔

بقول بیگم حسرت موہانی، زمانہ طالب علمی ہی سے مولانا حسرت کو سیاسی تحریک کے ساتھ خاص دلچسپی اور ہمدردی تھی۔ چنانچہ بی اے کی ڈگری حاصل کرنے کے دوسرے ہی سال سنہ ۱۹۰۴ء میں وہ بمبئی کانگریس میں بحیثیت ڈیلی گیٹ شریک ہوئے اور سورت کانگریس تک برابر شریک ہوتے رہے اور بمبئی، کلکتہ، بنارس کانگریس کی اردو رپورٹیں بھی کتابی صورت میں بطور ضمیمہ اردوئے معلی میں شائع کیں۔ لیکن سورت کے معرکۃ الآرا اجلاس کانگریس سے مسٹر تلک کے ساتھ ہی حسرت بھی علیحدہ ہو گئے اور اسی طرح کانگریس سے نفرت کرنے لگے جس طرح آغا خانی لیگ سے اپنے سیاسی عقائد کی بنا پر کرتے تھے۔ لیکن لکھنؤ کے اجلاس مسلم لیگ کے بعد سے حسرت لیگ میں بھی شریک ہونے لگے۔

۱۹۰۸ء میں اردوئے معلی میں ایک مضمون "مصر میں انگریزوں کی پالیسی" شائع کرنے کے جرم میں بغاوت کا مقدمہ دائر کیا گیا۔ اور دو برس کی قید سخت کی سزا دی گئی اور پانچسو روپیہ مزید جرمانہ کیا گیا۔ جرمانہ وصول کرنے کے لئے مجسٹریٹ نے حسرت کی نایاب اور نادر قلمی کتابوں کا ذخیرہ ساٹھ روپیہ میں نیلام کرادیا۔

سزا میں ہائیکورٹ سے ایک سال کی تخفیف ہوگئی اور زرجرمانہ کے عوض مزید چھ ماہ قید سخت۔ پورے دس مہینے تک برابر روزانہ ایک من گیہوں مولانا کو پیسنے پڑتے۔ والد بزرگوار کے انتقال کی وجہ سے حسرت کے بڑے بھائی سید روح الحسن وکیل حیدرآباد دکن نے زرجرمانہ مجبوراً ادا کیا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ کرتے تو وراثتہً جو قلیل جائداد حسرت کو ترکہ میں ملی تھی اس کو بھی مجسٹریٹ علی گڈھ نیلام کرا ڈالتے۔ اس طرح گویا چھ مہینے کی مدت اور گھٹ گئی اور صرف ایک سال جیل میں رہے اور اس تمام مدت میں چکی ہی کی سخت مشقت سے سابقہ رہا۔ (باقی)

غیر ملکی ممبران ندوۃ المصنفین اور خریداران 'برہان' سے ضروری گذارش

پاکستان اور دیگر ممالک کے ممبران ادارہ کی خدمت میں پروفارما بل ارسال کئے جارہے ہیں امید ہے فوری توجہ فرماکر ممنون فرمائیں گے۔ نیاز مند (منیجر رسالہ برہان دہلی)

علمِ بدیع کی تاریخ و تدوین

جناب اشفاق علی خاں صاحب ایڈوکیٹ شاہ جہان پور

عربی میں علمِ بدیع کا سب سے پہلا مدون ابو العباس عبد اللہ بن المعتز عباسی سمجھا جاتا ہے ابی ہلال عسکری نے کتاب الاوائل میں اور حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اسی کو عربی میں علمِ بدیع کا سب سے پہلا مدوّن بتایا ہے۔ مرحوم عباس اقبال آشتیانی اس صدی کے مستند اور بلند پایہ ایرانی ادیبوں اور محققوں میں گذرے ہیں۔ انھوں نے حدائق السحر پر ایک محققانہ مقدمہ لکھا ہے اس میں انھیں دونوں کتابوں کے حوالے سے لکھتے ہیں:

اوّل کسے کہ علم بدیع را برای زبان عربی مدون کردہ ابو العباس عبد اللہ بن المعتز عباسی (۲۴۷ - ۲۹۶ھ) است کہ کتابی کہ در فن بدیع بتاریخ سال ۲۷۴ھ نوشت وصنایعی را کہ شعرا قبل از او در اشعار خود باقتضاء طبیعت لغت و شعر بکار میبردند واسم مخصوصی نیز بآنہا نمی دادند جمع آوری نمودہ۔ بعد از او از طرف سایہ ادبا نیز صنایع دیگری بر آنچہ ابن المعتز استخراج کردہ بود افزودہ شد[1]

عباس اقبال کے اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ابن المعتز سے پہلے صنایع کے نام نہیں رکھے گئے تھے اور اس فن سے متعلق کوئی اصطلاحات وضع نہیں ہوئی تھیں۔ صنایع کی تعریف و تسمیہ کا کام ابن المعتز ہی نے کیا اور اسی نے ان کے متعلق اصطلاحاتِ فن وضع کیں۔ مولانا شبلی مرحوم اس صدی میں ہندوستان کے نامور ادیب و محقق مانے گئے ہیں وہ بھی اپنی معرکۃ الآرا تصنیف شعر العجم

---

[1] مقدمہ حدائق السحر طبع طہران صـ ط۔

میں اسی ابن المعتز کو عربی میں علم بدیع کا پہلا مدون لکھتے ہیں[۱]۔ اسی صدی کے مشہور مستشرق آر اے نکلسن کی بھی یہی رائے ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔

He composed the first important work on Poetics (Kitabu'l'Badi)[۲]

میں ابن المعتز کے علم وفضل کا معترف ہوں، مجھے اس سے انکار نہیں کہ اس نے علم بدیع میں تالیف وتدوین کا کام کیا۔ لیکن میرے نزدیک وہ اس فن کا سب سے پہلا مدون نہیں ہے بلکہ اس فن کی تدوین وتشکیل اس سے پہلے ہوچکی تھی اور اس کے متعلق اصطلاحات بنانے اور صنائع کی تعریف اور ان کے نام رکھنے کا کام پہلے ہی سے شروع ہوچکا تھا۔ ابن المعتز نے اس کام پر اضافہ کیا اور اس اعتبار سے اس کام کی بہت اہمیت ہے۔ لیکن اس کام کی تدوین وتشکیل کا بانی اول وہی خلیل بن احمد معلوم ہوتا ہے جس نے فن عروض وضع کیا۔ چنانچہ رشید وطواط حدائق السحر میں صنعت متضاد کے ذیل میں لکھتا ہے۔

"ایں صنعت چناں باشد کہ دبیر یا شاعر در نثر و نظم الفاظی آرد کہ ضد یکدیگر باشد چوں حار و بارد، نور وظلمت، درشت و نرم، سیاہ وسپید و ایں را خلیل احمد مطابقہ خواندہ است"[۳]

رشید کا یہ جملہ "و ایں را خلیل احمد مطابقہ خواندہ است" اس فن کی تدوین کے متعلق بڑی تحقیقی اہمیت رکھتا ہے۔ محققین کا خیال اس جملہ کی اس تحقیقی اہمیت کی طرف نہیں گیا ہے اور کسی نے علم بدیع کی تاریخِ تدوین کی تحقیق کے سلسلہ میں اس جملہ سے بحث نہیں کی ہے۔ اس جملہ سے بڑے اہم نتائج نکلتے ہیں۔ ان الفاظ سے یہ ضرور دریافت ہوتا ہے کہ خلیل احمد نے صنعتِ

---

۱ شعر العجم حصہ اول ص۲۷ مطبوعہ اعظم گڑھ

۲ Literary History of the Arabs By Reynold A. Nicholson مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۴۱ء ۳ حدائق السحر ص۲۷۔

متضاد کا نام رکھا اور وہ نام مطابقہ تھا۔ یہ دریافت محیط ہے کم سے کم اتنے انکشافات کو۔ ایک یہ کہ شعر میں متضاد الفاظ کی موجودگی سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اُسے ایک صنعت کہا، دوسرا یہ کہ اس صنعت کا نام رکھا، تیسرا یہ کہ اس صنعت کی تعریف کی، لہذا نفس صنعت کا تخیل پیش کرنا اور اس تخیل کو فنی حیثیت دینا، ایک خاص صنعت کی تعریف کرنا، ایک خاص صنعت کا نام رکھنے کے لئے اصطلاح وضع کرنا کم سے کم اتنے کام خلیل سے منسوب ہوتے ہیں۔ یہی کام علم بدیع میں کئے جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ کم سے کم صنعت تضاد کے متعلق خلیل نے وہی کام کئے جو علم بدیع میں کئے جاتے ہیں۔ علم بدیع کا تجزیہ کیا جائے تو وہ دو موٹے موٹے عنوانات کا مجموعہ ہے نفس صنعت کی تعریف اور ایک ایک صنعت کی علیحدہ علیحدہ تعریف و تسمیہ۔ ان دونوں عنوانوں میں جز اور کل کا تعلق ہے۔ پہلا عنوان علم بدیع کا، عام، بنیادی اور کلی عنوان ہے جس پر فن بدیع کا وجود منحصر ہے اور جو اس فن کی اساسِ اولین ہے۔ اس عنوان کی دریافت اور اس کی تعیین و تعریف کا تعلق اس فن کی ایجاد سے ہے۔ جس شخص نے پہلی بار صنعت کا تخیل پیش کیا اور اس کی تعریف کی، چاہے اس کی مثال میں وہ کسی ایک مخصوص صنعت کے ذکر سے آگے نہ بڑھا ہو، وہ یقیناً علم بدیع کا جو بہت سی صنعتوں کا مجموعہ ہے موجد ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص پہلی بار اس طرف توجہ دلائے کہ الفاظ و معانی کے ایک خاص استعمال کو تشبیہ کہتے ہیں۔ اگر تشبیہ کو بجائے خود ایک فن فرض کر لیا جائے تو اس شخص کو فن تشبیہ کا موجد کہا جائے گا چاہے وہ تشبیہ کی مزید تفصیلات اور اس کی اقسام و امثلہ وغیرہ پیش نہ کرے۔

صنعت تضاد کی تعریف سے یہ بہر حال ثابت ہوتا ہے کہ خلیل کے ذہن میں نفس صنعت کا کوئی تخیل تھا۔ پہلی بار اسی نے یہ تخیل پیش کیا کہ نظم و نثر میں الفاظ و معانی کے استعمال سے ایک مخصوص کیفیت ایسی بھی پیدا ہوتی ہے جو لغت اور صرف و نحو وغیرہ کے شعبوں سے الگ ہے اور اس کی حیثیت "صنعت کلام" کی ہے اور اسے صنعت کہنا چاہیئے۔ جب تک وہ یہ نہ کہے یا یہ تخیل پیش نہ کرے اس کے ایک جزو "صنعت تضاد" کی تعریف و تسمیہ نہیں کر سکتا۔ اس بات کے پیش نظر وہ "صنعت" یا "علم بدیع" کا موجد ہے۔ اب رہ گئی یہ بات کہ وہ اس فن کا مدون ہے یا نہیں۔ ایجاد اور تدوین میں فرق ہے

کسی فن کے متعلق سب سے پہلے ایک عام بنیادی اور کلی نظریہ پیش کرنا اس فن کی ایجاد ہے اور اس نظریہ کے مطابق اس فن کی اکثر تفصیلات، جزئیات، شواہد وغیرہ ضبط کرنا اس فن کی تدوین ہے۔ رشید کے قول سے علم صنعت (بدیع) کے ایک جزو یعنی صنعت متضاد کی تدوین خلیل کے ہاتھوں انجام پاتی ہے۔
ایک جزو کی تدوین کی بنا پر کسی کو مدونِ فن نہیں کہا جا سکتا لیکن ذرا قیاس کی حدود و عمل کو وسعت دیجئے تو خلیل کا عملِ تدوین ایک جزو یعنی صنعت متضاد تک محدود نہیں رہتا ہے۔ صنعت متضاد کا نام "مطابقہ" ظاہر ہے رشید کو خلیل کی کسی کتاب سے بالواسطہ یا بلاواسطہ پہنچا ہے۔ خلیل عربی ادب کا ماہر تھا۔ اس کی متعدد تصانیف ہیں جو آج ناپید ہیں[۵]۔ اس کو عروض، موسیقی، لغت اور صرف و نحو سے خاص شغف تھا اور ان موضوعات پر اس کی تصانیف کا ذکر کتابوں میں خاص طور پر ملتا ہے۔ کسی بھی صنعت کا تعلق بلحاظِ موضوع، عروض، موسیقی، لغت اور صرف و نحو، لغت کے فنون سے قطعاً نہیں ہے اس لئے خلیل کی ان کتابوں میں جو ان موضوعات پر ہیں صنعت متضاد کے ذکر کا کوئی موقع نہیں ہے۔ ایک شبہ ہو سکتا ہے کہ کسی ایک فن مثلاً فن بدیع کی کسی بات کا ذکر کسی دوسرے فن مثلاً لغت کی کتاب میں ضمناً یا اتفاقیہ آسکتا ہو۔ مگر یہ جب ممکن ہے کہ وہ فن جس کی بات ضمناً مذکور ہوئی ہے پہلے سے ایجاد ہو چکا ہو۔ فن بدیع (فن صنعت) خلیل سے پہلے ایجاد نہیں ہوا تھا اور اس سے پہلے نفس صنعت کا وجود ہی سرے سے ادب میں متعین نہیں تھا ایسی صورت میں فن بدیع (فن صنعت) کے کسی جزو کا ذکر ضمناً کسی اور موضوع کی کتاب میں کیونکر ممکن ہے؟ لہذا یہ ماننا پڑیگا کہ صنعت متضاد کی تعریف اور اس کا نام خلیل کی کسی ایسی کتاب یا کسی کتاب کے ایسے جزو میں درج ہوگا جو خالصتہً اسی قسم کی خصوصیاتِ نظم و نثر (صنعتوں) کی تعریفوں اور ناموں وغیرہ پر مشتمل ہو۔ یہ بات قیاس سے

---

[۵] خلیل کی کتاب العین کی نسبت ایف ایف اربتھ ناٹ لکھتا ہے:-

A copy of this celbreted Lixicon of work on philogy is in the Escurial Library

دیکھئے Arabic Authors کی F.F. Arbuth Not ص ۴۶/۴۷

بعید ہے کہ ایسی کتاب یا جزو کتاب صرف ایک صنعت متضاد تک محدود رہا ہو۔ بلکہ اس میں متعدد صنعتیں جمع کی ہوں گی۔ ان وجوہ سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ خلیل بن احمد نے صنعتوں کی تعریفیں اور ان کے نام اور ان کے متعلق اصطلاحیں وضع کیں اور ان کو جمع کر کے فن بدیع کی تدوین کی اور اسی تدوین کا ایک جزو صنعت متضاد کی تعریف و تسمیہ ہے جو رشیق تک پہونچی۔ خلیل اس فن کا پہلا مدون ہے۔ عبد اللہ بن المعتز نے اس فن پر اضافہ کیا اور خلیل کی مدونہ صنعتوں کے علاوہ اور صنعتیں بھی جمع کیں۔ اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ ابن المعتز نے خلیل کی صنعتوں کے وہی نام قائم رکھے جو خلیل نے رکھے تھے یا ان کو بدل کر نئے نام رکھے۔ خیال یہ ہے کہ کچھ نام قائم رہے ہوں گے کچھ بدل گئے ہوں گے۔

اس قیاس کی تائید کہ خلیل ہی بدیع کا موجد اور پہلا مدون ہے اس سے بھی ہوتی ہے، خلیل اشعار عرب کا حافظ تھا۔ خواجہ نصیر الدین طوسی معیار الاشعار میں لکھتے ہیں "خلیل احمد کہ مستخرج عروض تازیاں است براکثر اشعار ایشاں واقف بودہ تغیرات آں لغت را حصار کردہ است"[۵۱] اس کا تفحص معتبر اور اس کی نظر وسیع و دقیق تھی۔ اس نے لغت، صرف و نحو، عروض وغیرہ متعدد فنون کی تدوین کے سلسلہ میں اشعار عرب کے ذخائر کا بار بار جائزہ لیا، ان کو مختلف حیثیتوں سے جانچا متعدد طریقوں سے پرکھا، ان کے الفاظ و معانی کی ایک ایک ادا پر نظر ڈالی، ایک ایک خصوصیت کا گہری نظر سے مطالعہ کیا، ایسے شخص کی نظر سے شعر کی کون سی حیثیت، کون سی خصوصیت کونسی صنعت اوجھل رہی ہوگی۔ جب ہم ایک چیز یا ایک کام متعدد جگہوں پر ایک ہی طرح بار بار دیکھتے ہیں تو ہم کو یہ بات کھٹکنے لگتی ہے کہ اس چیز یا کام کی کوئی مستقل حیثیت یا وجود ہے اور ہماری عقل کسی نہ کسی وقت اس چیز یا کام کے مستقل وجود رکھنے کا فیصلہ کر دیتی ہے۔ جس شخص کا وقوف عربی اشعار پر اس قدر وسیع ہو، نظر میں اس قدر دقیقہ رسی ہو، طبیعت میں استخراج و استنباط کا اس قدر ملکہ ہو اور پھر بار بار اس نے شعری ذخیروں کی ناپ تول اور جانچ پرکھ کی ہو، کوئی وجہ نہیں کہ اسالیب بیان کی جن خصوصیات کا وجود ایک سے زیادہ اشعار میں یکساں اور مشترک ہو اس کی نظر ان خصوصیات

۵۱۔ معیار الاشعار صفحہ ۷۹ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ۔

کی یکسانی و اشتراک پر نہ کی گئی ہو اور اسے اُن کے وجود کے استقلال کا احساس نہ ہوا ہو۔ اور جب اس استقلال کا احساس ہوا ہے تو اس کی عقل نے بطور خود قدرتی طور پر اُن کے وجود کے مستقل ہونے ہونے کا فیصلہ بھی کیا ہوگا اور اُن کو اشعار عرب کی ایک ادبی خصوصیت تسلیم کیا ہوگا۔ اس فیصلہ اور اذعان کے بعد فن کی شکل میں ان خصوصیات کی تدوین کی منزل کچھ بھی دور نہیں رہتی کیونکہ پھر تشکیل فن کے لئے اس فیصلہ اور اذعان کا صرف اعلان ہی باقی رہ جاتا ہے۔ یہ اعلان ہی فن کی تشکیل ہے۔ بہت سی صنعتیں قدرتی ہیں اور محض طبعاً کلام میں آجاتی ہیں۔ ان کے استعمال کے لئے مدونہ فن بدیع پڑھنے کی ضرورت نہیں، ہر صنعت پُر تکلف نہیں ہوتی ہے۔ بہت سی صنعتیں بغیر قصد اور تکلف و تصنع کے زبان سے ادا ہوجاتی ہیں۔ یہ طریقہ انسان کا ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ ایسی صنعتوں میں مثال کے طور پر صنعتِ اشتقاق، مراعاۃ النظیر، سیاقۃ الاعداد، ارسال المثل، تجاہل العارف حسن التعلیل وغیرہ کے نام لئے جاسکتے ہیں۔ عرب جاہلیت بھی ان قدرتی لسانی تقاضوں سے عاری نہ تھا۔ ان کی زبان پھوٹنے کے ساتھ اسالیبِ بیان کی اور خصوصیات کی طرح ان کے ہاں صنعتوں کا صرف بھی وقتاً فوقتاً ہوتا رہا ہے۔ زبان کی ابتدا اور انتہا میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ ابتدا میں تصنع و تکلف بہت کم ہوتا ہے اور جو ہوتا بھی ہے وہ اکثر غیر شعوری طور پر ہوتا ہے۔ آگے چلکر اس کی تعداد میں اضافہ اور اس کے استعمال میں شعور کا دخل ہوتا جاتا ہے۔ جاہلی عرب کے شعری ذخیرے میں صنعتی خصوصیات بھی موجود تھیں ان ذخائر کو جانے دیجئے۔ خود قرآن کریم میں صنعتیں موجود ہیں۔ اشتقاق اور متضاد قرآن کریم میں بہت ہیں۔ اور بھی متعدد صنعتیں استعمال ہوئی ہیں مسلمانوں نے جہاں تک انسانی فہم ساتھ دے سکتا ہے قرآن کریم کے ظاہر و باطن دونوں کی شرح و تفسیر کی ہے۔ اس کی ایک ایک خصوصیت پر نظر ڈالی ہے، اس کا نکتہ نکتہ سمجھنے کی کوشش کی ہے اور جو کچھ دیکھا اور سمجھا اسے کتابوں میں محفوظ کردیا۔ یہاں تک کہ اس کی ایک ایک خصوصیت ایک ایک مستقل فن بن گیا اس طرح قرآن کریم سے بیشمار لسانی اور غیر لسانی علوم متفرع ہوگئے۔ خود صرف و نحو کی ابتدا قرآن و حدیث کی تفہیم و تفسیر اور دین کی خدمت کے لئے کی گئی پھر یہ کب ممکن تھا کہ قرآن کریم کی صنعتی خصوصیات

کی تدوین سلمان عبد اللہ بن المعتز تک چھوڑے رکھتے۔ ظاہر ہے کہ عربی ادب کے بار بار کے تفحص و تداول میں جب ایک صنعت متعدد جگہ خلیل کو ایک ہی حالت میں ملی ہوگی تو اسکو اس کے ایک ادبی خصوصیت ہونے کا خیال ضرور آیا ہوگا اور جب متعدد صنعتیں اس کو اسی طرح بار بار مستعمل ملی ہونگی تو اُسے "نفس صنعت" اور ان صنعتوں کے وجود کے مستقل ہونے کا احساس ضرور ہوا ہوگا اور ان کا منجملہ خصوصیاتِ ادبی ہونا اس کے ذہن میں ضرور راسخ ہوگیا ہوگا۔ اسی رسوخ نے ان خصوصیتوں کو اس سے فن کی شکل میں جمع کرایا۔

رشید وطواط کی شہادت کی تقویت اس سے بھی ہوتی ہے: خلیل کے ہاں یہ خاص رجحان پایا جاتا ہے کہ وہ اصطلاحیں وضع کرنے میں مویشیوں کے لوازم و متعلقات کے ناموں سے بہت کام لیتا ہے اس نے عروضی اصطلاحوں کے لئے اکثر انھیں لوازم و متعلقات کے نام اختیار کئے ہیں مثلاً زحاف عضب میں عضب کے معنیٰ ہیں بکری کا سینگ توڑ ڈالنا، تغیر خزم میں خزم کے معنی ہیں اونٹ کے نتھنوں کے درمیان حلقہ ڈالکر نکیل باندھنا، بحر رجز میں رجز کے معنیٰ ہیں اونٹ کا مرض سے کانپنا چھوٹا ہو رج وغیرہ، زحاف جب میں جب کے معنی ہیں خصّی کرنا۔ المعجم میں محمد بن قیس کے یہ الفاظ پڑھئے:

"مطابقہ در اصل مقابلہ چیزی ست بمثل آں، وطباق الخیل آنست کہ اسپ در رفتار پای بجای دست نہد، و در صنعت سخن مقابلہ اشیاء متضاد را مطابقہ خوانند از آں روی کی (ضداں) مثلان اند در ضدیت[1]۔

خلیل نے صنعتِ مطابقہ کا نام اپنے رجحان کے مطابق عربوں کے اسی محاورہ طباق الخیل سے اخذ کیا ہے خلیل کی اس اصطلاح کو لغوی معنوں سے مطابق کرنے کی توجیہہ جو ابن قیس نے کی ہے صحیح نہیں کیونکہ متضاد چیزیں، لفظوں اور معنوں کی کسی بھی کھینچ تان سے ایک دوسرے کے مثل نہیں کہی جا سکتیں۔ خلیل نے مطابقہ سے تضاد ہی کا مفہوم لیا ہے۔ مگر یہ مفہوم طباق الخیل کے محاورہ میں ہاتھ اور پاؤں کے تضاد سے لیا ہے۔ مطابقہ کے لغوی معنوں سے نہیں لیا ہے۔

---

[1] المعجم فی معاییر اشعار العجم طبع طہران ص ۳۴۲

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

ہر ساز محبت ہے اندازِ کلام اُن کا
مضرابِ غمِ دل سے سنتا ہوں پیام اُن کا

آتی ہے ہنسی مجھ کو اس مشورۂ دل پر
روداد محبت میں آئے کہیں نام اُن کا

تنویرِ رُخِ زیبا سمجھے تھے جسے موسیٰ
وہ طور کی چوٹی پر تھا جلوۂ عام اُن کا

سب حسن کے جلووں میں معنیٔ محبت ہیں
ہے ان کی زباں میری اور میرا کلام اُن کا

سننے کے لئے جس کو ذرّاتِ جہاں چپ ہیں
باقی لبِ ہستی پر ہے کوئی پیام اُن کا

پہنچے نہیں منزل پر اب تک یہ مہ و انجم
بے ضابطہ ہو شاید یہ ذوقِ خرام اُن کا

قطعہ

نظروں سے جو پیتے ہیں میخانۂ فطرت میں
یہ کاہکشاں مینا یہ چاند ہے جام اُن کا

ہر لغزشِ مستی پر رہ رہ کے سنبھلتے ہیں
سرمستِ خودی رہتا ہے شربِ مدام اُن کا

جمتی ہی نہیں نظریں عنوانِ تجلی پر
در پردہ ہی رہتا ہے ہر جلوۂ بام اُن کا

ہے صبح کے جلووں میں رَو بادۂ عرفاں کی
اک عالمِ مستی ہے یہ وقتِ خرام اُن کا

آ آ کے آلم مجھ تک ہوتی ہے اجل واپس
کرنا ہے ابھی شاید مجھکو کوئی کام اُن کا

وہ مجاہد ۔ حفظ الرحمٰن

۱۳ ھ ۸۲

از جناب محمود مراد آبادی ۔ ایم اے ۔ بی ٹی

حفظِ رحمٰن کہ تھا ہند کو بھاتا ۔ نہ رہا
اس طرح اٹھا کہ شرمندہ ماتا نہ رہا

تا کجے سازِ مناجات پہ گاتا ۔ نہ رہا
تا کجا نغمۂ توحید سناتا ۔ نہ رہا

ایک عالِم کہ جہالت کو مٹاتا ۔ نہ رہا
اک مدبّر کہ رہِ راست دکھاتا ۔ نہ رہا

جس کا تھا قوم کے ہر فرد سے ناتا ۔ نہ رہا
وہ جو ہم سب کو بُرائی سے بچاتا ۔ نہ رہا

وہ کہ جو روشنیٔ حق کو بڑھاتا ۔ نہ رہا
وہ جو تاریکیٔ باطل کو مٹاتا ۔ نہ رہا

سرکشی کو جو بہر طور دباتا ۔ نہ رہا
وہ جو باغی کو وفادار بناتا ۔ نہ رہا

جو حقیقت کو سرِ مو نہ چھپاتا ۔ نہ رہا
وہ جو تقریر کی تاثیر دکھاتا ۔ نہ رہا

جو بنے مسلم و سکھ سینہ سپر تھا گم ہے
وہ جو ہندو کے لئے خون بہاتا ۔ نہ رہا

کیا وہ اربابِ فضیلت میں کسی سے کم تھا
کیا وہ بزمِ ادب و علم سجاتا ۔ نہ رہا

کوئی اردو کی حمایت کو اٹھیگا اب کیوں
وہ جو اس کے لئے آواز اٹھاتا ۔ نہ رہا

اُس نے کب درسِ اخوت میں تغافل برتا
کیا وہ پیغامِ مساوات سناتا ۔ نہ رہا

اس نے بیداریٔ انساں کے لئے کیا نہ کیا
کیا وہ خوابیدہ مسلماں کو جگاتا ۔ نہ رہا

کیوں نہ اس مردِ مجاہد کے لئے سب تڑپیں
وہ جو بیگانوں کو بھی اپنا بناتا ۔ نہ رہا

عالِم بے بدل و رہبرِ دین و دنیا
شدّتِ غم سے یہ لکھا نہیں جاتا ۔ نہ رہا

کس سے پوچھو گے اب حالاتِ زمانہ محمودؔ
وہ جو رفتارِ مہ و سال بتاتا ۔ نہ رہا

تبصرے

Ash-Shafi'i's Risalah: Basic Ideas. از ڈاکٹر خلیل سمعان تقطیع متوسط، ضخامت ۷۰ صفحات، ٹائپ اعلیٰ اور روشن، قیمت پانچ روپے۔ پتہ: شیخ محمد اشرف، کشمیری بازار، لاہور (پاکستان)

"الرسالہ" امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور تصنیف ہے جس میں امام عالی مقام نے پہلی مرتبہ فقہ و حدیث کے اصول باضابطہ طور پر مرتب کئے ہیں اور بعد میں ان دونوں فنون پر جو کچھ کام ہوا ہے اس کی عمارت اسی بنیاد پر اٹھائی گئی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب جو مشہور مستشرق آرتھر جیفرے کی یادگار میں شائع کی گئی ہے۔ الرسالہ کے بنیادی مباحث جو کتاب و سنت، اجماع اور قیاس اور ناسخ و منسوخ کی بحث سے متعلق ہیں ان کا ملخص انگریزی ترجمہ پر مشتمل ہے۔ ترجمہ شگفتہ و سلیس اور صحیح و دیانت دارانہ ہے۔ شروع میں امام شافعی کے مختصر حالات اور اُن کے علمی کارناموں کا خصوصاً الرسالہ کا تعارف ہے۔ دیباچہ میں فاضل مترجم نے یہ عجیب بات لکھی ہے کہ "چونکہ میں مسلمان نہیں ہوں اس لئے الرسالہ کے موضوع بحث کے متعلق کچھ کہنے سے اجتناب کرتا ہوں" معلوم نہیں موصوف کو یہ خیال کس طرح پیدا ہوا جبکہ بیسیوں غیر مسلم علمائے اسلامیات نے اسلامی علوم و فنون سے متعلق خوب کھل کر اور آزادی سے بحث کی ہے اور ان کی کاوشوں کی داد خود مسلمانوں نے دی ہے۔ بہرحال اس ترجمہ سے یہ بڑا فائدہ ہوا کہ انگریزی داں حضرات اصول فقہ و حدیث کے بنیادی مسائل سے براہ راست واقف ہو سکتے۔

Key to the door از کیپٹن طارق سفینہ پیرس تقطیع کلاں، ضخامت ۵۸ صفحات ٹائپ اور کاغذ اعلیٰ، قیمت مجلد 7.50 پتہ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر، کلب روڈ، لاہور۔

بقول جسٹس ایس اے رحمٰن کے جنھوں نے پیش لفظ لکھا ہے یہ کتاب دراصل مصنف کا

ایک روحانی سفرنامہ ہے جو دیکھنے میں سوانح عمری ہے۔ پڑھنے میں ناول کا لطف آتا ہے لیکن ہے
بصیرت افروز اور معلومات افزا حقائق و واقعات سے معمور۔ فاضل مصنف سنہ ۱۸۸۰ء میں انگلستان
کے ایک نہایت متمول اور معزز خاندان میں پیدا ہوئے۔ پرورش بڑے لاڈ پیار سے اور تعلیم اعلیٰ سے اعلیٰ
بڑے اہتمام سے ہوئی۔ گھر کا ماحول مذہبی تھا اس لئے مذہب عیسائیت سے لگاؤ ہونا قدرتی بات تھی۔ مگر
دماغ روشن اور طبیعت جویا تھی اس لئے خوب سے خوب تر کی جستجو میں نکل پڑی۔ پہلے تو خود اپنے آبائی اور
وطنی مذہب کا گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ اس کی تاریخ پڑھی' اس کے پیشواؤں اور اُن کی سوسائٹی کو جانچا۔
اور پرکھا۔ مگر جب یہاں سیری نہ ہوئی تو فلسفیانہ افکار و نظریات اور مذاہب عالم کا جائزہ لیا۔ اس
سلسلہ کے لوگوں سے تبادلۂ خیالات کیا۔ مشرق اور مغرب کی خاک چھانی۔ گھاٹ گھاٹ کا پانی پیا مگر تشنگی
کے بجھنے کا سامان کہیں میسر نہ تھا۔ آخر ایک چینی مسلمان سے ایک سفر میں ملاقات ہوئی اور اسے موصوف
کے دردِ طلب و جستجو کا حال معلوم ہوا تو اُس نے موصوف کو قرآن مجید کا ایک انگریزی ترجمہ اور اسلامی تاریخ
فلسفہ پر چند کتابوں کا ایک بنڈل نذر کر دیا۔ بحری جہاز کا سفر کسی قدر طویل' خوشگوار اور پرسکون تھا۔
اس لئے راہِ حق کے اس مسافر نے فرصت سے فائدہ اٹھا کر یہ ترجمہ اور کتابیں سب پڑھ ڈالیں اور اب جیسے
کسی نے یکایک آنکھوں سے پردہ اُٹھا دیا اور مسافر کی منزل مقصود اُسے مل گئی۔ انھوں نے فوراً اسلام
قبول کر لیا۔ لیکن اپنے ماحول اور بعض مصالح کی بنا پر اس کا اعلان نہیں کیا۔ پچاس برس کے بعد اپنے ایک
دوست ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی سے مشورہ کے بعد اعلان کیا اور چونکہ یہ گوہرِ مقصود بحری سفر میں ہاتھ آیا تھا
اس لئے ڈاکٹر صاحب نے اسلامی نام سفینہ تجویز کیا۔ پھر مؤنث کے اشتباہ سے بچنے کے لئے اس پر طارق
کے لفظ کا اضافہ کر لیا اس طرح مصنف کو "دروازہ کی کنجی" مل گئی۔ یہ پوری داستان بڑے شگفتہ۔ موثر اور
جامع انداز میں بیان کی گئی ہے جس میں مختلف ملکوں کے تہذیبی و تمدنی حالات، مذاہب عالم اور
جدید مکاتب فکر کی تاریخ اور اُن پر تبصرہ بھی ہے اور مسلمانوں کے سیاسی علمی اور تمدنی کارناموں اور یورپ پر
اُن کے احسانات کا ولولہ انگیز تذکرہ بھی۔ پھر کتاب کا آخری باب عجیب و غریب ہے اس میں فاضل مصنف نے
چشم تصور سے اب سے پچاس برس بعد (۱۹۹۹ء) کی دنیا کو دیکھا ہے جبکہ اسلام عالم کی سب سے بڑی

طاقت ہوگا پوری دنیا کے لئے ایک عظیم الشان اسلامی یونیورسٹی اور ایک عالمگیر تجارتی دولت مشترکہ قائم ہوگی اسلامی تہذیب عام ہوگی اور شر خیر سے مغلوب ہوگا۔ غرضکہ بڑی فکر انگیز بصیرت افروز اور ذوق آفریں کتاب ہے۔ مسلم اور غیر مسلم ارباب ذوق کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔ صفحہ ۱۵۰ پر مصنف نے ایک حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ کا ترجمہ درج کیا ہے لیکن غلطی سے اسے قرآن کی آیت لکھ گئے ہیں۔ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح ہوجانی چاہیے۔

Islam our Choice ۔ مرتبہ ڈاکٹر ایس اے خلوصی تقطیع خورد ضخامت ۲۰۰ صفحات ٹائپ اور کاغذ اعلیٰ۔ قیمت دس روپے۔ پتہ۔ عزیز منزل۔ برانڈرتھ روڈ۔ لاہور ۔ ۷۔ (مغربی پاکستان)

"دی اسلامک ریویو" جو لندن کے ووکنگ مسلم مشن کا مشہور ماہوار میگزین ہے اس میں سالہائے دراز سے وقتاً فوقتاً ان مغربی مردوں اور عورتوں کے بیانات شائع ہوتے رہتے ہیں جو توفیق خداوندی سے اسلام قبول کرلیتے ہیں۔ ان بیانات میں یہ حضرات بتاتے ہیں کہ انھوں نے اسلام کیوں قبول کیا؟ اس کتاب میں اسی قسم کے بیانات کو اچھی خاصی تعداد میں مع ان حضرات کی تصاویر اور ان کی مختصر سوانحِ عمری کے یکجا کردیا گیا ہے۔ مزید افادیت کے لئے ان نو مسلم حضرات کے علاوہ کارلائل، گوئٹے۔ ایچ۔ جی ویلز برناڈشا اور ٹوئن بی وغیرہم ایسے اکابر غرب نے اسلام یا پیغمبر اسلامؐ کی نسبت جو کچھ ازراہِ عقیدت لکھا ہے اس کے اقتباسات بھی نقل کردیئے گئے ہیں۔ شروع کے متعدد ابواب میں ایک ایک مستقل عنوان کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مقدسہ۔ اسلام کیا ہے؟۔ اسلام کی فتوحات۔ اسلامی تہذیب و ثقافت اور یورپ کی موجودہ بیداری میں اس کا دخل اور اثر۔ ان سب پر مختصر مگر مدلل اور بصیرت افروز گفتگو کی گئی ہے۔ ضرورت ہے کہ اس کتاب کا مختلف زبانوں میں ترجمہ کرکے اسے زیادہ سے زیادہ شائع کیا جائے۔ نو مسلم خواتین و رجال نے اپنے اسلام قبول کرنے کے جو وجوہ بیان کئے ہیں وہ خاص طور پر بڑے ولولہ انگیز اور سبق آموز ہیں۔

مجموعہ رسائل حضرت شاہ رفیع الدین محدث دہلویؒ ۔ مرتبہ مولانا عبدالحمید سواتی۔ تقطیع کلاں ضخامت ۱۲۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپیہ۔ پتہ مدرسہ نصرت العلوم

نزدِ گھنٹہ گھر گوجرانوالہ۔

حضرت شاہ رفیع الدینؒ اپنے والد بزرگوار حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی اور برادران گرامی مرتبت کی طرح اکابر علما و محدثین میں سے تھے۔ یوں تو یہ پورا خاندان آفتاب و ماہتاب تھا لیکن پھر بھی اپنے خاص ذوق کے باعث ہر ایک کی علمی خصوصیات و ممیزات جدا جدا تھے۔ چنانچہ حضرت شاہ رفیع الدینؒ کی خصوصیت مسائل و مباحث میں دقتِ نظر، منطقی پیرایہ بیان اور عبارت کا قلّ و دلّ ہونا ہے۔ اگرچہ شاہ صاحب کے اوقات کا اکثر و بیشتر حصہ درس و تعلیم اور سلوک و معرفت کی تلقین و ارشاد میں بسر ہوتا تھا مگر پھر بھی اردو ترجمہ قرآن کے علاوہ چند مختصر کتابیں اور رسالے بھی آپ کی یادگار ہیں۔ چنانچہ یہ کتاب آپ کے دس رسائل پر مشتمل ہے۔ ان میں سے اول الذکر آٹھ رسائل اذان نماز۔ حملۃ العرش۔ چند صوفیانہ رباعیات کی شرح۔ بیعت کی قسمیں۔ حضرت غوث اعظمؒ کی ایک نظم جس میں چالیس کاف آئے ہیں، ان کی شرح اسی طرح خواجہ غریب نواز محمد گیسو دراز نے ایک عجیب چیستاں قسم کا رسالہ برہان العاشقین کے نام سے لکھا تھا اس کی شرح اور ایک رسالہ نذور بزرگان پر مشتمل ہیں۔ آخر کے دو رسالوں میں شاہ صاحب کے کچھ فتاویٰ اور بعض سوالات کے جوابات مذکور ہیں۔ یہ سب رسائل عوام کے کام کے ہرگز نہیں ہیں۔ خالص علمی قسم کے ہیں اور ان میں بھی حقائق واقعہ سے زیادہ اسرار و رموز اور صوفیانہ دقیقہ سنجی کا رنگ زیادہ نمایاں ہے۔ جوابات میں مزامیر اور سماع کے وقت وجد و رقص سے متعلق سوال کے جواب میں شاہ صاحب نے رقص و وجد کرنے والوں کی طرف سے جو دفاع کیا ہے ہم اس سے متفق نہیں ہیں شریعت کے احکام قطعی ہیں ان میں اس طرح کی تاویل کی گنجائش نہیں۔ لائق مرتب نے ان رسائل کو بڑی قابلیت اور محنت سے مرتب کیا ہے۔ شروع میں شاہ صاحب کے حالات و سوانح اور ان کے کارناموں کا معلومات افزا تذکرہ چودہ صفحات میں ہے اور اس کے علاوہ جا بجا بڑے مفید حواشی بھی ہیں۔ اس طرح یہ کتاب خاص طور پر اہلِ علم کے مطالعہ کے لائق ہے۔

بُرہان

جلد ۴۹	جمادی الاولیٰ ۱۳۸۲ھ مطابق اکتوبر ۱۹۶۲ء	شمارہ ۴

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

عتیق الرحمٰن عثمانی

افسوس ہے کہ مخدومی جناب مولوی محمد عبد الرحمٰن خاں صاحب صدر حیدرآباد اکاڈمی کی رحلت پر یہ کلماتِ تعزیت بہت تاخیر سے پیش کئے جا رہے ہیں۔ مرحوم اپنے وقت کے بہت بڑے فاضل، علومِ جدیدہ کے محقق، ماہرِ فلکیات اور بہت سی قابلِ قدر انگریزی اور اردو کتابوں کے مصنف تھے۔ ندوۃ المصنفین سے نہایت گہرا اور مخلصانہ ربط و تعلق رکھتے تھے اور ہمیشہ اپنے قیمتی مشوروں سے نوازتے رہتے تھے۔ ۱۹۴۲ء میں ادارے کے تعارف اور اس کے حلقوں کی توسیع کے سلسلہ میں حیدرآباد جانا ہوا تو جن بزرگوں نے اس خدمت میں بیش از بیش حصہ لیا تھا اُن میں مرحوم کا نام سرِ فہرست تھا اس کے علاوہ انھوں نے اپنی بعض گراں قدر تالیفات کے مسودے بھی کسی معاوضے کے بغیر "ندوۃ المصنفین" کے حوالے کر دیئے، چنانچہ "قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات" "تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر" اور "تحفۃ النظّار" (خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ) جو مرحوم کی نہایت مفید، تحقیقی اور اہم تالیفات ہیں اسی ادارے سے شائع ہوئی ہیں۔

اس صدی کے شروع میں "جامعہ عثمانیہ" کے قیام کا جو خواب دکن کے اربابِ علم و فضل نے دیکھا تھا اس کی تعبیر میں جتنا عملی حصہ خاں صاحب مرحوم کا تھا کسی دوسرے کا کم ہی ہوگا۔ مرحوم کم و بیش پچیس سال تک اس عظیم الشان ادارے کے نہ صرف صدر رہے بلکہ اپنے خلوص، محنت و دیانت، عزم و ہمت اور بے پناہ جذبۂ عمل سے اس میں زندگی کی رُوح پھونک دی، پھر وہ وقت بھی آیا کہ جامعہ کے تمام قدیم و جدید شعبوں میں اُردو کو ذریعہ تعلیم بنانے والا یہ فاضلِ اجل حیدرآباد کے جاگیردارانہ نظام کی سازشوں کا شکار ہو کر گوشہ نشین ہو گیا اور رفتہ رفتہ اس کے کارنامے طاقِ نسیاں کی نذر ہو گئے۔ مگر گردشِ لیل و نہار کی ستم ظریفی بھی قابلِ ملاحظہ ہے کہ ۱۹۴۸ء کے انقلاب کی آندھی اپنی تمام ہلاکت خیزیوں کے ساتھ آئی اور جامعہ عثمانیہ کی تمام بنیادی

خصوصیتوں کو خس و خاشاک کی طرح بہا کر لے گئی ۔ انقلاب ! اے انقلاب ! خاں صاحب مرحوم اگرچہ آج ہم میں نہیں ہیں اور جامعہ عثمانیہ بھی اپنی خصوصیات کے اعتبار سے مرحوم ہو چکی ہے مگر اُن کے شاندار تعمیری کارنامے جو انھوں نے اپنے سیکڑوں شاگردوں اور فیض پانے والے اصحابِ علم کی ذہنی اور دماغی تربیت کے لئے انجام دیئے ہیں عبرت کدۂ دکن کی لوح پر ہمیشہ ثبت رہیں گے اور زمانے کا کوئی انقلاب اُن کو مٹا نہیں سکے گا۔　رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً

اسی طرح کا دوسرا حادثہ نواب مقصود جنگ مولانا حکیم مقصود علی خاں صاحب کا پیش آیا ۔ مرحوم ایک طبیب حاذق، ممتاز عالمِ دین اور بہترین خطیب و مقرر تھے۔ زندگی کا بڑا حصہ حیدرآباد میں بسر کیا اور کوئی شبہ نہیں کہ بڑی شان سے بسر کیا۔ ہوش مندی، معاملہ فہمی، صاف گوئی، جراْتِ حق اور پاسِ وضع میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے، نظامِ دکن کے طبیبِ خصوصی اور مصاحبِ خاص ہونے کے باوجود حیدرآباد کی عوامی زندگی میں بھی پوری طرح دخیل تھے، ہر اجتماعی کام میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے اور ہر طبقے میں اُن کی رائے کا وزن محسوس کیا جاتا تھا یہی وجہ ہے کہ ریاست کے ختم ہونے کے بعد بھی اُن کے مقامِ عظمت میں کوئی فرق نہیں آیا تھا، عمر بھر طبِ یونانی کی بے لوث خدمت کرتے رہے، جہاں تک دکن کا تعلق ہے سچ تو یہ ہے کہ ان کی سرگرمیوں سے اس فن کے تنِ بے جان میں روحِ تازہ آگئی تھی، حیدرآباد کا طبیہ کالج اور انجمن اسلامیہ اُن کی زندگی کے شاندار تعمیری کارنامے ہیں اور جب تک یہ ادارے قائم ہیں اُن کے جذبۂ خدمتِ خلق پر گواہی دیتے رہیں گے "دارالعلوم دیوبند" "جمعیۃ علماء ہند" اور "ندوۃ المصنفین" سے بھی ربطِ خاص رکھتے تھے، پیرانہ سالی ضعیفی اور معذوری کے باوجود طویل سفر کی صعوبتیں برداشت کرتے تھے اور دارالعلوم کی مجلسِ شوریٰ کی کارروائیوں میں جوانوں کی طرح حصہ لیتے تھے اور اُن کے تجربے خلوص اور حُسنِ تدبر سے بہت سے نازک اور اُلجھے ہوئے مسئلوں میں مدد ملتی تھی۔

۱۹۵۰ء میں حیدرآباد میں جمعیۃ علماء ہند کا جو تاریخی اجلاس ہوا تھا اس کی کامیابی مرحوم ہی کی جدوجہد اور اثر و رسوخ کی رہینِ منت تھی، صدر استقبالیہ کی حیثیت سے مرحوم نے اس اجتماع میں جو خطبہ پڑھا تھا اُس سے ان کے علمی پایہ اور سیاسی بصیرت کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔

راسخ العقیدہ قدیم عالم دین ہونے کے باوجود وقت کے تقاضوں کو بھی خوب پہچانتے تھے۔ یہی وجہ ہے "ندوۃ المصنفین" کی خدمات کو بڑی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے تھے اور شوق و ذوق سے اس کی خدمت کرتے تھے۔ اب سے اٹھارہ سال پہلے ادارے کے کام کے سلسلے میں حیدرآباد جانا ہوا تو حکیم صاحب مرحوم نے بڑی محبت و شفقت سے ہماری حوصلہ افزائی فرمائی تھی۔ جگہ جگہ خود تشریف لے جاتے تھے اور ادارے کے مقاصد کی اہمیت واضح کرتے تھے، اس زمانے کے اسٹیٹ کے وزیر اعظم نواب صاحب چھتاری اور فائنس منسٹر غلام محمد صاحب مرحوم ہی کے واسطے سے تفصیلی ملاقاتیں ہوئی تھیں۔ اللہ تعالےٰ اُن کے مراتب بلند فرمائے۔ اب اس وضع و انداز کے بزرگوں کو آنکھیں ڈھونڈتی ہی رہیں گی۔

سونٹ ریل سے مولانا سعید احمد کا جو تازہ مکتوب راقم الحروف کے نام آیا ہے اگرچہ وہ نجی ہے مگر اس کا ایک ٹکڑا اس لئے شائع کیا جا رہا ہے کہ قارئین برہان کا ربط مولانا سے اسی طرح قائم رہے اور مولانا اُن کے ذائقہ کو بدلنے کی کوشش نہ فرمائیں۔

ابھی آپ کا خط ملا۔ علالت کا حال معلوم ہو کر بڑی تشویش ہو گئی۔ میں نے آپ سے وہاں بھی کہا تھا اور اب پھر میں آپ کو تاکید کرتا ہوں کہ تمام کام چھوڑ کر مقدم یہ ہے کہ آپ آل انڈیا میڈیکل انسٹی ٹیوٹ میں اپنا مکمل میڈیکل امتحان کرائیے اور پھر جو کچھ وہ لوگ کہیں اس پر عمل کیجئے اس کے بعد مینی تال وغیرہ کا قصد کرنا مفید ہوگا۔ خدا کے فضل و کرم سے آپ کے قویٰ بہت اچھے ہیں، کثرتِ کار، ہجومِ مشاغل اور آلام روزگار کی وجہ سے صحت کے نظام میں جہاں کہیں خرابی آگئی ہوگی میڈیکل امتحان سے اس کا سراغ مل جائے گا اور اس کی دیکھ بھال شروع ابھی میں کرلی جائے گی تو مکمل اطمینان ہو جائے گا۔ بھائی حفظ الرحمٰن اسی بے پروائی کا شکار ہوگئے، اسے بہت ضروری سمجھئے اور فوراً امتحان کرائیے خودکشی بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ بہرحال حرام ہے۔ مجھکو تو واقعہ یہ ہے یہاں آکر پتہ چلا کہ صحت، حسن اور جوانی کیا چیز ہے۔ جسے دیکھئے سرخ و سفید، شگفتہ و شاداب، تندرست و توانا، آب و ہوا بہترین، غذائیں اعلیٰ اور خالص، نہ مچھر نہ مکھی نہ مٹی نہ دھواں نہ گرد و غبار، نہ کہیں غلاظت نہ گندگی، ہر چیز ٹپ ٹاپ اور صاف ستھری، زندگی کا معیار اتنا اونچا ہے کہ یونیورسٹی کا ایک ایک طالب علم بھی اپنے کمرہ میں ٹیلیفون، ریڈیوسٹ، ریفریجریٹر، برقی چولھے، ہیٹر اور صوفہ سٹ رکھتا ہے اور اس کے غسل خانہ میں بیک وقت سرد و گرم پانی کے نل ہوتے ہیں۔ بڑی بڑی کاروں کا کوئی حد و حساب اور شمار ہی نہیں ہے۔ چپراسی، بہرا، خانساماں اور مزدور وقلی کا کہیں وجود نہیں ہر شخص اپنا کام خود کرتا ہے، یونیورسٹی میں چاء کی ایک پیالی بھی درکار ہوتی ہے تو بڑے سے بڑا پروفیسر خود کھانے کے کمرہ میں جاکر چاء بنائے گا اور خود پیالی دھو دھا اور کپڑے سے پونچھکر الماری میں رکھیگا۔

حکیم محمد اسماعیل صاحب کے انتقال کی خبر سے بڑا صدمہ ہوا، مرحوم نے بڑی تکالیف اٹھائیں، اللہ تعالیٰ مغفرت فرمائے۔ میرا یہاں کام ۱۵ اپریل تک ختم ہو جائے گا، اس طرح خدا نے چاہا تھا تو اپریل ۶۳ء

مذہب کا تقابلی مطالعہ کیوں اور کس طرح

از

ڈاکٹر ولفرڈ کینٹول اسمتھ۔ صدر شعبۂ دراسیاتِ اسلامیہ۔ جامعہ میک گل مانٹریال (کنیڈا)

مترجمہ

جناب سید مبارز الدین صاحب رفعت و جناب ڈاکٹر ابو نصر محمد صاحب خالدی

[محترم ڈاکٹر ولفرڈ کینٹول اسمتھ نے اپنا یہ مقالہ طالب علموں یا عام قاریوں کے لئے نہیں بلکہ متکلموں، فلسفیوں اور غور و فکر کرنے والوں کے لئے سپردِ قلم کیا ہے۔ اس لئے قدرتاً الفاظ ایسے استعمال کئے ہیں جو متکلموں میں معروف ہیں اور اسلوب ایسا اختیار کیا ہے جس سے مفکر مانوس۔ ہم نے ان کے اس اہم مقالے کے ترجمہ میں ان کے خیالات کی ترجمانی کی کوشش کی ہے، ان کی شرح و تعبیر نہیں کی ہے۔ توضیحی ترجمانی سے ہمارے ترجمہ میں روانی، سادگی و سلاست ضرور بڑھ جاتی لیکن اسی درجہ مصنف کے افکار و آراء میں مترجموں کے خیالات کی آمیزش بھی ہو جاتی۔ ایسی آمیزش ہمیں گوارا نہ ہوئی۔ یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ مصنف کے ہر خیال سے مترجموں کا ہر طرح متفق ہونا ضروری ہے اور نہ ان سے پوری طرح مختلف ہونا۔ ہمارا یہ خیال ضرور ہے کہ مصنفِ علام نے جو کچھ لکھا ہے وہ ہمارے لئے قابلِ غور و بحث ضرور ہے۔ مترجمین]

"انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس" کی تیرہ جلدیں (۱۹۰۸-۱۹۲۱ء اور حال میں اس کی دوبارہ اشاعت) ایک کارنامہ ہے جس سے کوئی شخص متاثر ہوئے بغیر

نہیں رہ سکتا[۱]۔ یہ کتاب معلومات کا ایک بیش بہا مخزن ہے۔ اس حیثیت سے دنیا کی مذہبی تاریخ کے تمام محتاط طالب علموں کے لئے اس سے رجوع ہونا ناگزیر ہے۔ صرف اتنا ہی نہیں اس کو ایک علامت بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ پیشِ نظر موضوع کے سلسلہ میں اس کتاب کو میں[۲] مغربی علمی تبحر کے پہلے مرحلہ کی انتہا کو نشان زد کرنے والی چیز بھی قرار دیتا ہوں۔ پہلے مرحلے میں واقعات وحقائق فراہم کئے گئے۔ انہیں مرتب کیا گیا اور پھر ان کا تجزیہ کیا گیا۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مرحلہ "عہدِ دریافت" کے ساتھ ہی شروع ہوا۔ اس وقت مغربی نصرانیوں نے اپنی دنیا سے ابھی ابھی قدم باہر نکالا تھا۔ وہ ڈھونڈتے اور کھوج لگاتے ہوئے باقی دنیا تک پہنچے تھے۔ وہ نئی قوموں اور نئے مقاموں سے بتدریج واقف ہوتے ہوئے یہاں تک آئے تھے۔ یہ نئی قومیں اور نئے مقام ان کی سابقہ حدِ نظر سے بہت دور تھے۔ دوسری قوموں کے مذاہب کے متعلق جو اطلاعیں لائی گئیں، وہ پراسرار اور عجیب وغریب تھیں پہلے تو یہ اطلاعیں اٹکل پچو ہوا کرتی تھیں جیسی کہ سیاحوں کی کہانیاں ہوتی ہیں۔ لیکن بعد میں ایسی اطلاعیں

The Encyclopaedia of Religion and Ethics, Ed James Hastings with the assistance of A. Selbie ... and Louis H. gray (Edinbrough - 1908-21, New york 1953)

[۲] مجھے امید ہے کہ اس مقالہ میں میں نے اپنے ذاتی خیالات کے اظہار کے لئے بڑی حد تک رسمی اور قدرے نرم اداری "ہم" کی جگہ واحد متکلم کا جو صیغہ استعمال کیا ہے اس کے لئے مجھے معاف رکھا جائے گا۔ یہ صیغہ استعمال کرنے پر میں اس حقیقت کی بنا پر مجبور ہوا ہوں کہ اس مضمون میں مسئلہ کا بڑا حصہ ضمائر کے استعمال ہی سے متعلق ہے۔ مجھے خاص طور پر اس بات کی فکر ہے کہ "ہم" کے لفظ کو مذہبی حیثیت سے کس طرح استعمال کیا جاتا ہے اور علمار مذہب اسے کس طرح برتتے ہیں۔ اس لئے میں نے خود اس لفظ کے استعمال سے جس حد تک ممکن تھا گریز کیا ہے۔ میں نے "ہم" کا لفظ وہیں استعمال کیا ہے جہاں میری مراد مجھ سے اور میرے قارئین سے ہے۔ میرے قارئین سے میری مراد ہے مذہب کے تقابلی مطالعے کی کسی نہ کسی شق کے ساتھی طالب علم۔ یا پھر اس سے میری مراد پوری بنی نوع انسان سے ہو جس میں میرے قاری اور میں سب ہی شامل ہیں۔

زیادہ منظم طور پر اور زیادہ تعداد میں فراہم ہونے لگیں۔ انیسویں صدی میں اس بات کی زبردست کوشش شروع ہوئی کہ اس صورتِ حال پر سنجیدگی سے غور کیا جائے اور اس پر باقاعدہ توجہ کی جائے۔ اب زیادہ سے زیادہ مواد تلاش کیا جانے لگا۔ جمع شدہ مواد کو احتیاط سے قلم بند کرنے کی کوشش شروع ہوئی۔ پھر باقاعدگی کے ساتھ اس کی تنقیح اور بالآخر اس کی تعبیر و توجیہ ہونے لگی۔ یہ کام جامعات نے سرانجام دیئے۔ جامعات ہی نے بتدریج علومِ مشرقیہ اور علم الاقوام کے مطالعات کو قائم رکھا اور کہیں کہیں مذہب کے تقابلی مطالعے کے شعبے بھی قائم کردیئے۔

آج کل ان مطالعات میں ایک اور نمایاں ارتقا دکھائی دیتا ہے۔ یہ ارتقا جو ابھی نامکمل ہے دوسرے اہم مرحلے کی نشاندہی کرتا ہے۔ یہ مرحلہ شاید پچھلے مرحلے سے قدرے مختلف قسم کا ہوگا۔ اس قیاس آرائی سے میرا مطلب یہ نہیں کہ اس میدان میں کام کی پہلی ارتقائی صورت کا خاتمہ ہوگیا۔ ارتقا کی یہ حالت یعنی معلومات کی فراہمی، ان کی ترتیب و تقسیم اب بھی جاری ہے اور آئندہ بھی جاری رہیگی وسیع پیمانے پر معلومات کی فراہمی اور ان معلومات کی بڑھتی ہوئی صحت و صداقت، بڑھتی ہوئی پیچیدگی کے ساتھ اُن کا تجزیہ و تحلیل، بڑھتے ہوئے تبحر اور دقتِ نظر کے ساتھ اُن کی پیش کشی، یہ سب باتیں جاری رہیں گی اور انہیں جاری رہنا ہی چاہیئے۔ بہر طور میں اس بات کا قائل ہوں کہ یہ باتیں ایک دوسرے کا بدل نہ ہونے کے باوجود برتر مقام حاصل کررہی ہیں۔ ایک نئی اور بلند تر سطح پر ہمیں اپنے سامنے تلاش و جستجو اور مقابلہ و معرکہ کی ولولہ انگیز نئی سرحدیں صاف صاف دکھائی دے رہی ہیں۔

اس میدان میں ترقی کی پہلی منزل تو وہ تھی جہاں "دوسری قوموں" کے ادیان و مذاہب کے بارے میں مرعوب کن اطلاعیں بکثرت اکٹھی کی گئیں۔ اب ترقی کی دوسری منزل یہ ہے کہ اس میں وہ "دوسری قومیں" بذاتِ خود موجود ہیں۔ یہ وہی قومیں ہیں جن کے بارے میں ابتداءً معلومات فراہم کیے گئے تھے۔ یہ مواد انیسویں صدی سے لیکر پہلی عالمی جنگ تک جمع ہوتا رہا۔ لیکن بیسویں صدی اور خاص طور پر دوسری عالمی جنگ کے بعد بطور تتمہ و تکملہ اس جمع شدہ مواد میں ایک نئے عنصر کا

اضافہ ہوا۔ یہ عنصر ایسا مقابلہ ہے جس کے دونوں فریق مردہ نہیں بلکہ جیتے جاگتے زندہ و سلامت ہیں یہ مقابلہ وسیع پیمانے پر ایسے اشخاص کا ایک دوسرے سے رو در رو ملنا ہو جن کے ادیان و مذاہب ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔

ایک لحاظ سے مذکورہ بالا انسائیکلو پیڈیا کے قبیل عصر حاضر کے ایسے حقائق ہیں جیسے ۱۹۳۶ء میں سر سرا پلی رادھا کرشنن کا جامعہ آکسفورڈ میں مشرقی فلسفہ کا اسپلاڈنگ پروفیسر مقرر ہونا۔ یا ۱۹۵۲ء میں جامعہ میک گل میں "انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کا قیام۔ اس ادارے میں پڑھنے والوں کی جملہ تعداد کا نصف حصہ مسلمانوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ایسے ہی پڑھانے والوں کی آدھی تعداد مسلمانوں کی ہوتی ہے۔ اسی طرح حال میں شکاگو کے مدرسۂ الٰہیات (ڈی وی نٹی اسکول) میں بدھ مت کے عالموں کا مدعو کیا جانا ہو اس قسم کی اور بھی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں بعض مغربی افراد اپنے پیشے کے لحاظ سے مشرق سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے اس پیشے میں مشرق کی دینی زندگی سے ربط وضبط قائم کرنا بھی شامل ہے۔ ایسے افراد سے اب یہ بھی توقع کی جانے لگی ہو کہ وہ ان حلقوں میں آتے جاتے رہیں گے جن کے متعلق وہ تصنیف و تالیف کر رہے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ ایسے اکثر افراد ان حلقوں سے متواتر اور شخصی ربط قائم کئے ہوئے ہیں[۱]۔ جس طرح طب کے کسی گریجویٹ کو اس وقت تک علاج معالجہ کی اجازت نہیں ملتی جب تک کہ وہ اپنی نظری تعلیم کی تکمیل کسی طبیب کے زیر نگرانی عملی تربیت کے ذریعہ نہ کرلے اسی طرح جامعۂ میک گل کے شعبۂ دراساتِ اسلامیہ سے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کرنے کی ایک لازمی شرط یہ بھی ہے کہ اُمیدوار" اپنی بالغ زندگی کے کسی نہ کسی مرحلے میں جامعۂ میک۔ گل میں کام کرنے سے پہلے یا اس کے دوران میں یا اس کے بعد کچھ مدت اسلامی دنیا میں گذارے' قابلِ ترجیح تو یہ ہے کہ یہ مُدّت دو سال پر حاوی ہو لیکن کسی صورت میں یہ مدت ایک تعلیمی میقات سے

---

[۱] بتدریج یہ بات تسلیم کرلی گئی ہو کہ کسی مغربی جامعہ میں علوم مشرقیہ کا شعبہ قائم کرنے کے لئے' جو رقم صرف ہوگی اس کا ایک حصہ اساتذہ کے خرچ سفر کے لئے فراہم کیا جائیگا اور وہ انتظام کیا جائے گا جو اب تک بدقسمتی سے" رخصت" کہلاتا ہے ایسے اساتذہ کو مشرق تک اسی طرح رسائی حاصل ہونی چاہئے جیسے کیمیا کے پروفیسر کو کیمیا کے معمل تک ہوتی ہے۔

کم نہ ہونی چاہیئے:" [۱]

اس طرح کے ذاتی روابط سے پیشہ ور طالب علم ہی متاثر نہیں ہوئے ہیں بلکہ عام طور پر پڑھنے یا غور و فکر کرنے والے عوام بھی مذہب کے تقابلی مطالعہ کی اس منزلِ ارتقا میں داخل ہو گئے ہیں۔ جب مذکورہ بالا انسائیکلوپیڈیا چھپا تو اس کے اور اس جیسی دوسری کتابوں کے ذریعہ یورپی اور امریکی روشن خیال طبقوں کے لئے "غیر نصرانی" دنیا [۲] سے متعلقہ معلومات فراہم ہو گئے تھے۔ روشن خیال اصحاب اور دوسرے لوگ بھی آج دیکھ رہے ہیں کہ بدھی یا مسلم ان کے ہمسائے ہیں، اُن کے ساتھی ہیں یا ان کے حریف ہیں۔

کہا گیا ہے کہ مستقبل کے مورخین بیسویں صدی پر صرف اس طرح ہی نظر نہیں ڈالیں گے کہ وہ بنیادی طور پر سائنس کی کامرانیوں کی صدی ہے مستقبل کے مورخ اس صدی کو اس حیثیت سے بھی دیکھیں گے کہ اس صدی میں قومیں باہم ایک دوسرے سے قریب آئی ہیں اور اسی صدی میں پہلی مرتبہ پوری انسانیت نے ایک ملت (Community) کی صورت اختیار کی ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ یہ صورتِ حال سیاسی، معاشرتی اور تہذیبی اہمیت کی حامل ہو لیکن کیا یہ صورتِ حال عملی حیثیت سے بھی اہمیت رکھتی ہے؟ کیا اس سے ادیان و مذاہب کے تقابلی مطالعے کے طریق و منہاج میں تبدیلی آگئی ہے یا وہ اس سے کچھ متاثر ہوا ہے؟ یقیناً ادیان و مذاہب کے تقابلی مطالعے کی ضرورت شدید تر ہو رہی ہے اور وہ مرکزی حیثیت اختیار کر رہی ہے اس کے

---

[۱] ماخوذ از "شعبۂ اسلامیات میں پی ایچ ڈی سے متعلق یادداشت"، ادارۂ دراساتِ اسلامیہ جولائی ۱۹۵۶ء

[۲] یہ اصطلاح یہاں مناسب طور پر انیسویں صدی کے طرزِ عمل کی نشان دہی کے لئے استعمال کی گئی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ میری دانست میں کسی مسلم، کسی ہندو یا کسی بدھی کو غلط طور پر سمجھنے کے لئے "غیر نصرانی" کی اصطلاح میں سوچنے سے بدتر کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔ اس منفی انداز کے تصور سے اس بات کا امکان ہے کہ دوسرے کے مذہب کی اثباتی صفت ہی سرے سے نظر انداز ہو جائے گی۔

علاوہ میں اس بات کا قائل ہوں کہ ان حالات میں ہمارے کام کی نوعیت اور طریقۂ کار میں ایک بڑی تبدیلی ضرور شامل ہے اور مجھے یقین ہے کہ اس علم میں ترقی کا یہ دوسرا مرحلہ ایک ایسی تبدیلی ہے جو پچھلے مرحلے سے بہرحال بہتر ہے۔ اب ادیان و مذاہب کا مطالعہ صرف کتابوں ہی کے ذریعہ نہیں ہو رہا ہے بلکہ زندہ شخصیتوں کے ذریعہ اس علم کو حاصل کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ منہاج کی اس تبدیلی نے ان مطالعات کو حقیقت اور صحت سے زیادہ قریب کر دیا ہے۔ اس لحاظ سے کسی کے لئے بطور علامت اس دوسرے مرحلہ سے بہتر کارنامہ کی نشاندہی ممکن نہیں۔ یہ مرحلہ ابھی تک کسی بڑے کام پر منتہی نہیں ہوا اس میں شبہ نہیں کہ یہ مرحلہ اتنا زیادہ پیچیدہ اور اتنی زیادہ ابتدائی حالت میں ہے کہ اس کی اہمیت ہی کا اندازہ لگایا جا سکا ہے اور نہ اس کی پیچیدگیوں ہی کو واضح طور پر محسوس کیا جا سکا ہو۔ تاہم موجودہ زمانہ میں ہمارے موضوع میں اس تبدیلی نے ایک بنیادی پیش قدمی کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ ایسی صورت میں ہم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ ہم اس ارتقا کو سمجھنے کی کوشش کریں اور اسے کامیاب الضرام کو پہنچائیں

نئی عالمی صورتِ حال ہمیں مجبور کر رہی ہے کہ ہم ادیان و مذاہب کے تقابلی مطالعہ کے لئے ذاتی و شخصی روابط پیدا کرنے کے مواقع تلاش کرتے رہیں۔ اسی چیز کو میں اس موضوع کے لازمی انسانی وصف سے تعبیر کر رہا ہوں۔ اگر ہم موثر طور پر اس سے نبٹ لیں تو میں سمجھتا ہوں کہ جس موضوع کے مطالعہ کی ہم نے جسارت کی ہے اس کا حق ادا کرتے ہوئے ہم نے ترقی کی طرف ایک نمایاں قدم اٹھایا ہے لیکن یہ کام آسان نہیں ہے۔ اس کے مضمرات کثیر اور نازک ہیں۔ مذہب جو کچھ ہے اور انسان جو کچھ ہے اور یہ دونوں باتیں آجکل ایک دوسرے سے جس طرح الجھی ہوئی ہیں اس کے پیشِ نظر دین و مذہب اور ان سے شخصیت کے تعلق کا ٹھیک ٹھیک ادراک کرنا یعنی یہ متعین کرنا کہ دین و مذہب بجائے خود کیا ہیں اور شخصیت کا اس میں کیا مقام ہے، انتہائی مشکل کام ہے۔ یہ کام انجام دینے کے لئے ہماری انتہائی کوششیں ہی ضروری نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے محتاطلبیت اور ابداعی فکر بھی ناگزیر ہے۔

یہ مقالہ اس کام کا خاکہ پیش کرتے، موجودہ رجحانات کا تجزیہ کرنے اور اُن کی طرف اہلِ علم و فکر کو راغب کرنے کی ایک ابتدائی کوشش ہے۔

مختصر طور پر بحث کا خلاصہ ضمائر کی اصطلاحوں میں یوں ہے۔ غیر مسیحی قوموں کے مذاہب کے مطالعہ کے سلسلہ میں مغربی مطالعہ و بحث کا مروجہ طرز یہ تھا کہ اسے غیر شخصی انداز میں ضمیر غیر ذوی العقول "وہ" (it) کے ساتھ پیش کیا جائے۔ حالیہ زمانے میں یہ بہتر صورت اختیار کی گئی کہ جن مذاہب کا مطالعہ کیا جا رہا ہے انہیں شخصی و ذاتی بنایا جائے۔ یہ بات اس حد تک ترقی کر گئی ہو کہ اب اس سلسلہ میں جگہ جگہ ضمیر جمع برائے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول "ان" (they) ملنے لگی ہے۔ موجودہ زمانہ میں مذاہب کا مطالعہ کرنے والا اپنے موضوع سے ذاتی طور پر وابستہ ہو جاتا ہے۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ کوئی شخص "ان" کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے ضمیر جمع متکلم "ہم" کہنے لگتا ہے۔ دوسرا قدم مکالمہ ہے جہاں "ہم" "آپ" سے مخاطب ہوتے ہیں۔ آگے اگر حسنِ سمع مفاہمت و مشارکت حاصل کرے تو یہ مکالمہ یوں ہو جائے گا کہ "ہم" "آپ" کے ساتھ گفتگو کر رہے ہیں اس ترقی کی انتہا وہ ہوگی جہاں "ہم سب" مل کر آپس میں ایک دوسرے سے "اپنے" بارے میں گفتگو کر رہے ہوں گے۔

اجازت دیجئے کہ میں اس بات کو تفصیل سے بیان کردوں۔

(۱)

مذاہب کے مطالعہ میں پہلا اور بالکل بنیادی قدم اس اصول کو بتدریج تسلیم کر لینا تھا کہ مذہب کا مطالعہ اشخاص کا مطالعہ ہے۔ اس اصول کو نظری حیثیت سے تو ہر وقت درست مانا جاتا تھا لیکن اس کو ہر وقت پوری طرح پیشِ نظر نہیں رکھا گیا۔ انسان سے متعلق تلاش و تحقیق کے تمام گوشوں میں شاید ہی کوئی گوشہ ایسا ہوگا جو شخص کی ذات سے اتنا زیادہ وابستہ و پیوستہ ہو جتنا مذہب ہے۔ ایمان انسانی زندگی کا ایک وصف ہے۔ "تمام مذاہب ہر صبح نئے مذاہب ہیں، کیونکہ مفصل مکمل اور جامد مذاہب کا وجود اوپر کہیں آسمانوں میں نہیں ہے۔ مذہب کا وجود انسانوں کے قلوب میں ہے[1]"

---

[1] جوں جوں بحث آگے بڑھتی جائے گی یہ بات واضح ہوتی جائے گی کہ میں انسانیت دوستی (باقی صلا پر)

اگر بات یہی ہو تو پھر ہم ایک ایسی چیز کا مطالعہ کر رہے ہیں، جس کا راست مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا اس سلسلہ میں ہمارے ذہنوں کو بالکل صاف ہونا چاہیئے اور ہمیں جرأت سے کام لینا چاہیئے۔ ذاتی طور پر میرا عقیدہ ہے کہ یہ اصول آخرکار انسانیات سے متعلق تمام کاموں میں صحیح ثابت ہوگا۔ میں اس پر بھی ایقان رکھتا ہوں کہ اس سلسلہ میں ہمیں اندوہ گیں ہونا چاہیئے اور نہ کسی ہیر پھیر سے کام لینا چاہیئے۔ ہم ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ ہم بے جان اشیاء یا حیوانوں کا مطالعہ نہیں کرتے بلکہ انسانوں کی شخصی زندگی کے اوصاف کا مطالعہ کرتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ہمارا کام سائنس دانوں کے کام سے زیادہ مشکل بن جاتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے اور ایک وقیع معنیٰ میں وہ زیادہ صحیح بھی ہوتا ہے۔ خیالات، تصورات، وابستگیاں، جذبات اور تمناؤں کا براہِ راست مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا لیکن، انسانی تاریخ میں ان کا حصہ کچھ کم نتیجہ خیز ہے اور ان کا مطالعہ ہی کچھ اہم یا کم معقول [۱] خیالات، تصورات اور وابستگیوں وغیرہ ماوراے ادراک امور — مجردات — سے استناد کیا جا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ استناد

[۱] انسانی طرزِ عمل میں قابلِ مشاہدہ امور کے مطالعہ کے لئے ملاحظہ ہو میری کتاب ISLAM IN MODERN HISTORY PRINCTON 1957 ص ۷، حاشیہ ۴، ۵ اور ۸۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کی اس قسم کی حمایت نہیں کر رہا ہوں جس کا ادعا یہ ہے کہ مذہبی ایقان انسانی اُمیدوں اور آرزوؤں اور ایسی ہی دوسری باتوں کی ذہنی تصویر سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتا۔ میری حجت تو یہ ہے کہ مذہبی عقیدہ کا مطالعہ اور خاص طور پر ایسے لوگوں کے عقیدے کا مطالعہ جو کرنے والے کے عقیدے سے مختلف ہو، نہ صرف خارجیات کا مطالعہ ہو بلکہ ایسے انسانی اُمیدوں اور آرزوؤں کے ساتھ ساتھ خارجیات کی تعبیر کا مطالعہ بھی ہونا چاہیئے۔ یہ اقتباس میرے ایک پچھلے مقالے سے لیا گیا ہے۔ جس کا عنوان ہے: "مذہب کا تقابلی مطالعہ: ایک مذہبی سائنس کے امکان اور مقصد پر کچھ خیالات" — جامعۂ میک گل۔ شعبۂ الٰہیات۔ افتتاحی خطبات۔ (مان ٹریال۔ ۱۹۵۰ء)

جیسا کہ چاہیئے مستحکم نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود یہ مجردات سائنس سے کچھ کم مستحکم نہیں ہیں۔ کہکشاں بہت وسیع سہی لیکن جس قدر کو میں پیش کر رہا ہوں وہ نہ صرف زیادہ اہمیت کی حامل ہے بلکہ کم از کم سائنس کی جیسی حقیقی اور بعض لحاظ سے اس سے زیادہ حقیقی ہے۔[1]

معاشری علوم بلکہ انسانیات سے متعلق بعض علوم کی بھی ایک بنیادی فروگذاشت یہ رہی ہے کہ ان علوم نے بعض انسانی تعلقات کے قابلِ مشاہدہ اظہارات ہی کو بجائے خود تعلق قرار دے لیا۔ بنی نوع انسان کے مطالعہ کا صحیح طریقہ استنباطِ نتائج ہی ہے۔

مذہب کے ظواہر یعنی رموز، ادارے، عقائد اور اعمال کو الگ الگ جانچا جا سکتا ہے، اور واقعہ یہی ہے کہ حال حال تک، شاید خاص طور پر یورپ کے علمی حلقوں میں، ہو بھی یہی رہا تھا لیکن یہ چیزیں بجائے خود مذہب نہیں ہیں؛ مذہب کا میدان تو شاید وہ ہے جہاں یہ سب باتیں مذاہب کے ماننے والوں کے لئے معنویت رکھتی ہیں۔ مذاہب کے طالب علم نے اگر یہ تسلیم کر لیا ہے کہ اسے بنیادی طور پر مذہبی نظاموں سے نہیں بلکہ مذاہب کے ماننے والوں سے تعلق ہے یا کم از کم اسے یہ محسوس ہو جائے کہ اس کا تعلق اشخاص کی باطنی کیفیتوں سے ہے تو واقعی وہ اپنے شعبۂ علم میں ترقی کر رہا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ محسوسات کی دنیا — جسے میں نے مذہب کے ظواہر سے تعبیر کیا ہے — کے سلسلہ میں بہت کچھ کام ہوا ہے اور اب بھی بہت سا ابتدائی کام ہونا باقی ہے۔ فی نفسہ مذاہب کا مطالعہ صرف اسی صورت میں آگے بڑھے گا جب کہ اُن کے ظواہر کا ٹھیک ٹھیک تعین ہو جائے۔ جوں جوں ظواہر کا ٹھیک ٹھیک علم ہوتا جائے اسی نسبت سے خود مذہب کے مطالعہ پر متواتر نظرِ ثانی ہوتی رہنی چاہیئے۔ یہاں اس سوال کو کوئی اہمیت حاصل نہیں کہ آیا یہ دونوں کام ایک ہی عالم انجام دے یا تقسیم کار کے اصول کے مطابق مختلف عالم یہ کام انجام دیں۔ ان دونوں کی

---

[1] خیال ہوتا ہے کہ کسی زمانے کے اس روشن اور اہم نظریے کو پھر سے کیوں نہ زندہ کیا جائے کہ حقیقت کے مراتب ہو سکتے ہیں۔ ایک زمانے تک یہ سمجھا جاتا رہا ہے کہ کوئی چیز یا تو حقیقی ہے یا غیر حقیقی اور یہ کہ درمیانی مراتب کی اس میں گنجائش نہیں۔

اضافی قدر کے بارے میں جھگڑنا بھی سود مند نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں ہی ضروری ہیں۔ کسی شخص کو جس چیز پر اصرار ہونا چاہیئے وہ وضاحتِ خیال ہے۔ اب وقت آگیا ہے کہ اس شعبۂ علم میں کام کرنے والے اس بات کو تسلیم کریں کہ کوئی مقالہ، کوئی کتاب، کوئی مجلسِ مشاورت یا کوئی کمیٹی تاریخِ مذاہب کے ظواہر سے کس حد تک اور خود تاریخِ مذاہب سے کس حد تک متعلق ہے۔ میرا یہ بھی خیال ہے کہ پچھلی صدی میں اس احساس و آگہی میں ترقی ہوئی ہے کہ مذاہب انسانی اشتراک و اشتباک کا نام ہے میرا قیاس ہے کہ مستقبلِ قریب میں یہ احساس بڑھتا ہی جائے گا۔

اس نقطۂ نظر کی بہت کچھ وضاحت کی جا سکتی ہے۔ ۱۹۳۴ء میں آرچر نے اپنی عام نصابی کتاب "ادیان جن پر لوگ جیتے ہیں"[۱] شائع کی۔ یہ عنوان جاذبِ توجہ رہا۔ اگرچہ یہ طرزِ عمل آج تقریباً معیاری بن گیا ہے، لیکن انیسویں صدی کا کوئی عالم ان اصطلاحوں میں سوچتا نہیں تھا۔ پرات کی قابلِ قدر تصانیف "ہندوستان اور اس کے ادیان" (۱۹۱۵ء) اور "بدھ مت کی یاترا" (۱۹۲۸ء) نے بہت سے مغربی قارئین کے سامنے پہلی مرتبہ ان مذاہب کو زندہ حیثیت سے پیش کیا، کیونکہ پرات کو قدرت نے نہ صرف خاصی ذہانت ہی بخشی تھی بلکہ اُن میں غیر معمولی انسانی ہمدردی بھی ودیعت کی تھی۔[۲]

---

[۱] John Clark Archer "Faiths Men Line By" (New york 1939) ۱۹۳۴ء کے بعد اس کتاب کی کئی اشاعتیں عمل میں آئیں۔ اس کتاب سے پہلے لوئس براؤن کی مقبول عام کتاب Lewis Brown "The Belining world (New york 1928) اور بعض دوسری کتابوں میں بھی اسی نقطۂ نظر کو پیش کیا ہے۔

[۲] James Bisseth Parath "India and its Faiths: A Traveller's Record" (Bostan and New york 1915); "A Pilgrimage of Buddhism and Buddhis Pilgrimage (New york, 1928)
پرات کو اس بات کا احساس تھا کہ اس شعبۂ علم میں وہ کسی نئی بات کی ابتدا کر رہے ہیں یہ بات ان کے مقدمہ سے ظاہر ہو لیکن مجھے کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں یہ واضح نہ تھا کہ یہ نئی چیز کیا ہے۔ پرات نے مشرق کے کلاسکی ادب کی تعلیم نہیں پائی تھی۔ ہندوستانی مذاہب کے متعلق ان کے معلومات کا ماخذ اشخاص و مشاہدے تھے۔ انہیں نفسیات سے دلچسپی تھی اسی لئے انھوں نے شخصیات کو پیش نظر رکھ کر اپنے موضوع کا مطالعہ کیا۔

یہ باتیں عہدِ حاضر کے انسان کی بڑھتی ہوئی حرکت پذیری کی واضح مثالیں ہیں۔ یہ دونوں کتابیں مشرق کا سفر کرنے کے بعد ہی لکھی گئی تھیں۔ میں تو یہاں تک عرض کروں گا کہ کسی ایسی تاریخی ملت کے مذہب کا مطالعہ بھی شخصیات کے تعلق سے کیا جا سکتا ہے جس کا وجود اب باقی نہیں رہا۔

فرانکفورٹ کی تازہ تصنیف "قدیم مصریوں کا مذہب"[1] اس سے چالیس سال پہلے اِرمان کی کتاب[2] اسی موضوع پر لکھی ہوئی پہلی یورپی تصنیف ہے۔ اِرمان کے برخلاف، جس نے صرف معلومات کا مطالعہ کیا ہے، فرانکفورٹ نے ان مذاہب کے ماننے والوں کو بھی دھیان میں رکھا ہے۔[3]

---

[1] H. Frankfort, Ancient Egyption Religion: An Introduction (Newyark, 1948)

[2] Adolf Erman, Die Religion alten Aegypter (Berlin, 1905)

[3] فرانکفورٹ کو بھی احساس ہے کہ وہ ایک نئی راہ نکال رہے ہیں۔ جس طریقہ سے میں اپنی موجودہ بحث پیش کر رہا ہوں وہ بھی اسی طرح کہتے ہیں: "اِرمان نے .... ماہرانہ لیکن سرپرستی کے انداز میں پراسرار دیو مالا، عقائد اور رسوم کو بیان کیا ہے لیکن وہ مخصوص مذہبی اقدار جو ان باتوں میں مستور تھے" وہ اِرمان کی نمایاں عقلیت پرستی سے پوشیدہ رہے .... اس کے بعد سے .... بہت سے مضمون آفرین مصنفوں نے .... ہمارے موضوع کے تعلق سے ایک عالم کی بجائے ایک سائنس داں کا نقطۂ نظر اختیار کر لیا بظاہر انہیں مذاہب سے بحث تھی لیکن دراصل وہ اس موضوع پر جمع شدہ گڈ مڈ مواد میں نظم و ترتیب پیدا کرنے میں لگے ہوئے تھے اس مکتبِ خیال سے تعلق رکھنے والے حضرات اس موضوع پر پچھلے بیس تیس سالوں سے چھائے ہوئے ہیں ان کے پاس زیرِ مطالعہ مذاہب کے متون کے علم کا شاندار ذخیرہ ہے اور انھوں نے ہمارے معلومات میں زبردست اضافہ کیا ہے لیکن ان کی کتابیں پڑھتے ہوئے آپ کو یہ کبھی محسوس نہ ہوگا کہ یہ حضرات جن 'اللہ' کا ذکر کر رہے ہیں، انھوں نے شاید ہی انسانوں کو اپنی عبادت کرنے پر آمادہ کیا ہوگا۔" (مقدمہ ص ۵، ۶)

غالباً یہ بات زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہی جاسکتی ہے کہ اقوام کی مذہبی زندگی کا مطالعہ صرف ان کے معبودوں کا نہیں بلکہ ان کے معبودوں کے ساتھ ساتھ ان کے اداروں اور ایسی ہی دوسری چیزوں کے مطالعے کا نام ہے۔ فرق طرزِ فکر و عمل اور طریقِ مطالعہ میں ہے۔ ہمیں مکرر یہ کہنے کی اجازت دیجئے کہ ظواہر پر شاید ایک عالمانہ کتاب کی ضرورت برابر باقی چلی آرہی ہے۔ مصریات کے فاضل اجل ہونے کے باوصف ارمان اپنے مطالعہ میں ناکام رہے کیونکہ وہ مذہب کے ظواہر سے بحث کرتے رہے اور ان ظواہر ہی کو انھوں نے مذہب قرار دے لیا۔ ہمیں اسی کی حمایت کرنی چاہیئے کہ اب آئندہ کے لئے ظواہر کو ظواہر کا مطالعہ ہی تسلیم کیا جائے۔ صرف ایسے ہی مطالعات کو مذہب کے مطالعات مانا جائے جن میں اس حقیقت کو تسلیم کیا گیا ہو کہ وہ انسانوں کی زندگی سے متعرض و متعلق ہیں۔

پچھلے چند سالوں میں ہمارے مطالعات کو شخصیات سے مربوط کرنے کے ایک جز کا اظہار اس تبدیلی سے ہوتا ہے جو دنیا کے بڑے بڑے زندہ مذاہب سے ابتدائی دلچسپی لینے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے ("زندہ مذاہب" کا محاورہ اب بہت عام ہوگیا ہے اور یہ بجائے خود قابل لحاظ ہے)[1] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس صدی کے ختم ہوتے ہوتے اس شعبۂ علم میں بطور نمونہ ایک تعارفی نصاب "مذاہبِ قدیمہ" پر زور دے گا اور ایک خاص کتاب "مذہب کی ماہیت اور اس کی ابتداء" کے موضوع پر لکھی جائے گی (یہ جملہ خود ہی اس بات کی دلیل ہے کہ مذہب

---

[1] مثال کے طور پر ایک تازہ تصنیف کا عنوان ہے: "دنیا کے زندہ مذاہب" مصنفہ سپگل برگ

F. Spegelberg: Living Religions of the world (Englewood Cliffs. N.J 1956) اسی طرح اور بہت سی کتابوں کے عنوان ملیں گے۔ آج کل کالج کی درسیات میں بھی اسی عنوان کے تحت نصاب سازی کا اہتمام ہورہا ہے۔ مجھے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاید اس صدی کے ختم ہونے ہونے تک عملی طور پر یہ محض کتاب کا عنوان نہیں رہے گا بلکہ خود نصاب کا نام ہوجائے گا۔

کی اصلیت یا صداقت بالکل خالص حالت میں یا بالکل یقینی طور پر اپنی بالکل ابتدائی اور سادہ ترین شکلوں ہی میں ملتی ہے) آج کل تو یہ معمولی سی بات ہوگئی ہے کہ نصرانیوں اور یہودیوں کے ساتھ ساتھ ہندوؤں بدھیوں اور مسلمانوں پر خصوصی یا پوری پوری توجہ کی جارہی ہے۔ ان مذاہب کے ماننے والے آج کی آبادی کے بہت وسیع طبقے ہیں۔[۱] اور یہی وہ مذہبی گروہ ہیں جو بڑی شدت کے ساتھ مذہب کے

---

[۱] یہاں بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ جرجی کی کتاب کا عنوان ایک ہی توضیحی ہے:۔ Edward J. Jurji (Ed.) "The Great Religions of the Modern World (1948 - یہ کتاب کئی بار چھپی) جیسا کہ اس کتاب کے عنوان کے الفاظ سے ظاہر ہے۔ یہ ان کتابوں میں سے ایک کتاب ہے جس میں "قدیم" مذاہب کے بیان کو حذف کردیا گیا ہے۔ کالج کی درسیات میں اسی نقطۂ نظر کی وضاحت کرنے والی بہت سی مثالوں میں سے ایک مثال یہ ہے: جامعہ شکاگو کے ڈی وی نٹی اسکول (شعبۂ الٰہیات) میں تجزیاتی اصولوں کے ایک تعارفی نصاب کے سوا "کامن کور" Common Core) کے زیر عنوان اس شعبہ میں ایک اور نصاب رکھا گیا ہے اس کو "ہم عصر عالمی مذاہب" کا نام دیا گیا ہے (H. R. 302 سال ۵۷-۱۹۵۸ء اور ۵۸-۱۹۵۹ء کے اعلانات) حال حال تک اختصاص حاصل کرنے والا طالب علم کام کی انتہائی منزل میں مذاہب قدیمہ کا ایک نصاب منتخب کرسکتا تھا۔ اگرچہ یہاں بھی زیادہ ترقی یافتہ بڑے بڑے مذاہب کے مطالبات کے ساتھ ساتھ اسے ذیلی حیثیت دی گئی تھی۔ بڑے مذاہب میں خاص طور پر بدھ مت پر زیادہ زور دیا گیا۔ کیونکہ جامعہ شکاگو اس مذہب کے مطالعہ پر اپنی توجہات مرکوز کئے ہوئے ہے لیکن اسے بھی اب ختم کردیا گیا۔ ظاہر ہے یہ اس لئے ختم کردیا گیا کہ نصرانی اور مغربی نقاط نظر کے بالمقابل دوسرے عالمی مذاہب کا ایک نیا نصاب قابل ترجیح ہے (ملاحظہ ہو H. R. 341 سال ۵۷-۱۹۵۸ء کے اعلانات اور اس کے ساتھ H. R. 342 برائے سال ۱۹۵۸ء - ۱۹۵۹ء) یہ تبدیلی دور ہم کی تجدید کی طرف اگلا قدم ہے جس پر ہم اپنے مقالے کے دوسرے حصہ میں بحث کرنے والے ہیں۔ بڑے بڑے مذاہب کے بالمقابل مذاہب قدیمہ اور ان کے متعلقات سے ایسا ہی صرف نظر حال کی ایک شاندار تصنیف "انسان کے مذاہب" (Huston Smith The Religions of men, New York 1950) میں ملتا ہے یہ کتاب مذاہب کو شخص کا ایمان ہونے کی حیثیت سے پیش کرنے کی ایک تابناک مثال ہو۔ اس کتاب کے افتتاحی جملے پڑھئے جس میں لوگوں کو عبادت کرتے دکھایا گیا ہے۔ آگے اسی کتاب میں عبادت کرنے والوں کے مذاہب کو ان کی عبادات کے جوہری حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ دوسرے ابواب کے افتتاحی صفحات بھی ملاحظہ ہوں۔ بے شبہ یہ کتاب صاف سیدھے طور پر اس نکتہ کو تسلیم کرتی ہے یا کم از کم اس کی تصدیق کرتی ہے جس کی وضاحت میں اس مقالے میں پیش کررہا ہوں کیونکہ مصنف نے اپنے مقدمہ میں واضح طور پر بتایا ہے کہ مذاہب سے متعلق معلومات کے لئے قاری کو دوسری (یعنی اس سے پہلے لکھی ہوئی) کتابوں سے رجوع کرنا چاہیئے۔ ان سے ہٹ کر مصنف کی یہ کوشش رہی ہے (باقی صفحہ ۱۸ پر)

سب سے اعلیٰ اور سب سے حقیقی ارتقار کی نمائندگی کے دعویدار ہیں اور جہاں کہیں بھی ہم نے بڑے مذاہب کی طرف اس حیثیت سے توجہ کی ہے وہاں بنیادی طور پر ہماری توجہ ان کی مقدس کتابوں اور ان کے ابتدائی کلاسکی عہدوں کی تاریخ کی طرف رہی ہے لیکن یہ ملحوظ رہے کہ آج کل ان مذاہب پر سب سے پہلے اس حیثیت سے نظر پڑتی ہے کہ وہ موجودہ انسانی گروہوں کا ایمان ہے [۱]

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ کہ ان معلومات کی تعبیر و تشریح پیش کی جائے (ملاحظہ ہو کتاب کے پہلے باب کا پہلا حاشیہ ص ۳۱۵) غالباً یہ کتاب مذاہب عالم سے متعلق پہلی مناسب درسی کتاب ہے ۔ خاص طور پر اس لئے کہ اس میں مذاہب کی انسانی حیثیت سے بحث کی گئی ہے ۔

[۱] جامعہ شکاگو کے نصاب کا پیش کش اور اسمتھ کی وہ کتاب ملاحظہ ہو جس کا ذکر اس سے پہلے کے حاشیہ میں آیا ہے ۔ عام قاریوں کے لئے جو چیزیں لکھی گئی ہیں ان کی مثالوں کے لئے وہ مقالے ہیں جو رسالہ "لائف" (نیویارک، ۱۹۵۵ء) کے مختلف شماروں میں سلسلہ وار شائع کئے گئے ۔ بعد میں یہی مقالے ایک الگ کتابی صورت میں "دنیا کے بڑے مذاہب" (نیویارک، ۱۹۵۷ء) کا عنوان دے کر شائع کئے گئے ۔ ڈچ زبان میں ان ہی مقالوں کا ترجمہ (De Gots dieus ten der World (1958) کے نام سے نکلا ۔ اس کتاب کے مقدمہ کا عنوان ہے "انسانیت کس طرح عبادت کرتی ہے ۔ یہ مقدمہ پال ہیچنسن (Paul Hucc hinoon "How Mankind War ships P.P. 8) یہ مقدمہ خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے ۔

علاوہ ازیں جامعہ ہارورڈ نے سنہ ۱۹۵۸ء میں اس شعبۂ علم کے لئے نئے نظام العمل کا افتتاح کرتے ہوئے جو عنوان اختیار کیا وہ تھا "نظام نامہ متعلق بادیان عالم"۔ حالانکہ پچھلے کئی دھون سے اس شعبۂ علم پر "تاریخ مذاہب" یا "مذاہب کا تقابلی مطالعہ" جیسے عنوان چپکے ہوئے تھے ۔ جامعۂ ہارورڈ نے ان دونوں عنوانوں کو چھوڑ کر اپنے نئے نظام العمل کے لئے جو عنوان اختیار کیا وہ ظاہر ہے ان دونوں عنوانوں سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا ۔

زندہ مذاہب کی صورت میں یہ حقیقت زیر مطالعہ مذہب سے متعلق تصور ہی کو متاثر نہیں کرتی بلکہ مطالعہ کے اس طریقے کو بھی متاثر کرتی ہے جو مطالعہ میں برتا جاتا رہا ہے۔ سب سے پہلا اہم نکتہ علمیات یعنی علم انسانی کے ذرائع اور مواد کا علم ہے۔ اپنے مذاہب کے سوا کسی دوسرے مذہب کے مطالعہ میں زیر مطالعہ مذہب کی ادارتی تنظیم، اس کی تشکیل اور اس کے پیرووں کے اعمال کی تاریخ کا علم بے جان معروف مصادر سے حاصل کیا جا سکتا ہے لیکن اگر یہ مصادر زیر مطالعہ مذاہب کے پیرووں کی زندگی کے شخصی اوصاف کا پتہ لگانے والی کلیدیں سمجھے جائیں تو پھر ان اوصاف کی ہمدردانہ تخمین کا ذریعہ[1] کم از کم جزوی طور پر یہ ہے کہ خود زیر مطالعہ مذہب کے پیرووں کو معلومات فراہم

---

[1] اس خصوص میں ایک واضح ارتقا وہ کتابیں ہیں جو مغرب کے طالب علموں کے لئے مذہب کے تقابلی مطالعہ پر ایک سلسلہ میں چھپی ہیں۔ اس میں خود ہندو، بدھی اور مسلم اپنے اپنے مذاہب کو پیش کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں جو کتابیں چھپی ہیں ان کے نام یہ ہیں۔

Kenneth. W. Morgan (Ed) The Religion of Hindus (Newyark 1953)

The Path of Buddha: Buddhism Interpreted By Buddhists (New yark 1956)

Islam: The straight Path: Islam Interpreted by Muslims (New yark 1956).

اس کے سوا اور بہت سی مثالیں اس بات کی ملتی ہیں کہ مغرب میں اس اصول کو تسلیم کرنے کا رجحان بڑھتا ہی جا رہا ہے کہ بیگانے مذہب کو سمجھنے کے لئے خود اس مذہب کے پیرووں ہی کو اس کی نمائندگی کا حق ملنا چاہیئے۔ اسی کی ایک مثال ایک مسلمان کے قلم سے نکلے ہوئے ترجمۂ قرآن کے سستے نسخے کی اشاعت ہے۔

The meaning of Quran An Explanatory Trans. by Mohammad Marmaduk Pickthall Newyark (Mentor Books, 1953

قرآن کے اس ترجمہ کے پیش لفظ کے یہ ابتدائی جملے (باقی صفحہ پر)

۔ کرنے والے ہی نہیں بلکہ اپنا دوست سمجھا جائے ۱۵؎ متعلقہ شخص کے لئے ایک چیز جو کچھ معنی رکھتی ہے اس کے معلوم کرنے کے مختلف طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ یہ بات خود اس شخص سے دریافت کرلی جائے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ملاحظہ فرمایئے۔ اس کتاب کا مقصد انگریزی پڑھنے والوں کے لئے قرآن کے وہ معنی پیش کرنا ہے جو پوری دنیا کے مسلمان مانتے ہیں۔ اس دعوے میں کافی وزن ہے کہ کسی مقدس صحیفے کی کامیاب ترجمانی ایسے سے ممکن نہیں جو اس کے پیام پر ایمان نہ رکھتا ہو۔" کتابوں کا ایک اور سلسلہ ہندوستانی ادب قدیم کا لندن سے شائع ہونے والے ان نسخوں کا ہے جو رادھا کرشنن کی شرحوں کے ساتھ چھپے ہیں۔

The Bhaganadgita with an Introdutiory Essay Sanskrit Text, English Translation and notes by S. Radhakrishnan (London 1948)

The Principal Upanisads, Edited with Introdution, Text, Translation and notes By S. Radhakrishnan (London 1953) اس خصوص میں اور بہت سی کتابوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔

۱۵؎ اختلافات کئی لحاظ سے قابل غور ہیں۔ ان میں سے بعض اختلافات پر آگے "دعوت مقابلہ" کے تحت بحث کی گئی ہے۔ یہ اس اصول کو تسلیم کرنے کی طرف ایک اگلا قدم ہے کہ کسی مذہب کے پیروؤں ہی کو اپنے مذہب کی نمائندگی کرنی چاہیئے۔ یہ بھی بجائے خود کافی نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ بات مدت ہوئی تسلیم کرلی گئی ہے کہ کسی مذہب کی پوری پوری وضاحت الفاظ میں ممکن نہیں۔ اس شخص سے بھی ممکن نہیں جو اس مذہب پر دل و جان سے ایمان رکھتا ہے۔ اس لئے جو کچھ اس کے قلب میں ہے اس کو سمجھنے کے لئے زیر نظر مذہب پر ایمان رکھنے والا جن باتوں کی تصدیق کرتا ہے اُن کے سننے اور پڑھنے پر ہی طالب علم کو اکتفا نہیں کرنا چاہیئے بلکہ اس مذہب پر ایمان رکھنے والے کی زندگی کے ان صفات کو بھی جاننے کی کوشش کرنی چاہیئے یہ صفات شخصی دوررخی رابطے یعنی دوستی ہی کے ذریعہ جانے جا سکتے ہیں۔ یوں تو عمومی طور پر (باقی صفحہ ۲۱۳ پر)

مزید برآں کسی موضوع کے مخاطبوں کے تعلق سے ایک اور بات بھی قابلِ غور ہے۔ کسی کتاب
کے لئے یہ سوال بہت اہم ہے کہ وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر آخر کس کے لئے لکھی گئی ہے۔ جو کچھ بھی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ یہ بات تمام انسانی مباحث کے تعلق سے درست ہے لیکن مذہبی عقیدے
کے متعلق خصوصی طور پر حق ہے۔ ایک شخص کے بارے میں دوسرے شخص کو جو معلومات حاصل ہو سکتے ہیں ان کا
انحصار اصلاً اُن کے باہمی تعلقات پر ہوتا ہے۔ اس اصول کو تسلیم نہ کرنا انسان کو غلط سمجھنے کے مترادف
ہے۔ میں اپنے ہمسایہ کو سرسری طور سے زیادہ نہیں جان سکتا اگر مجھے اس سے انس نہ ہو۔ جامعہ میک گل میں
اس معاملہ کو اتنی زیادہ اہمیت دی گئی ہے کہ کسی مغربی طالب علم کو اسلام کے مطالعہ اور اسلامیات میں سند
حاصل کرنے کی سہولتیں اس وقت تک فراہم نہیں کی جاتیں جب تک اُسے پڑھانے کے لئے مسلمان اساتذہ فراہم
نہ ہوں۔ اس جامعہ کی یہ ایک باضابطہ حکمتِ عملی ہے کہ اس کے ادارۂ دراسات اسلامیہ (Institute of Islamic Studies) میں آدھے اساتذہ اور آدھے طلبہ مسلمان ہونے چاہئیں۔ کسی مردہ مذہب کے لئے انتظامی
حیثیت سے ایسا ضابطہ مقرر کیا نہیں کیا جا سکتا لیکن اصولاً اسے بالکل بے جا یا نامعقول نہیں کہا جا سکتا۔ پچھلے زمانہ کے
مذاہب کی تمام تشریحوں کو اصولاً عارضی ہونی چاہیئے کیونکہ واقعتاً اُن کی تنقیح کا کوئی قطعی ذریعہ موجود نہیں ہو اس لئے جو کچھ معنی ان سے
منسوب کئے جا رہے ہیں آیا وہ واقعی عمل پذیر بھی ہوئے ہیں؟ فرانکفورٹ نے مصر قدیم کے مذہب کی باز
تعبیر کی جو کوشش کی ہے اس کا ذکر اوپر آ چکا ہے اس کوشش پر مصریات کے دوسرے ماہروں نے یہ تنقید
کی ہے کہ فرانکفورٹ کی باز تعبیر جن معلوماتی بنیادوں پر قائم کی گئی ہے وہ ناقص ہیں۔ میں اس میدان کا
مرد نہیں ہوں۔ اس لئے ایسے الزاموں کی معقولیت کا اندازہ نہیں کر سکتا۔ مجھے تو اس بات پر اصرار ہے کہ
فرانکفورٹ اپنے خطبات کے ذریعہ جس بات کو پیش کرنے کی کوشش کر رہے تھے وہ صرف جائز ہی نہیں بلکہ
لازمی ہے۔ اگر وہ اس کام کو اچھی طرح انجام نہ دے سکے تو دوسروں کو اس سے بہتر طور پر انجام دینا چاہیئے
لیکن ہم اس نقطۂ نظر کو قبول نہیں کر سکتے کہ ایسی کوشش نہیں ہونی چاہیئے۔ جس طرح ادب، فن اور دوسرے
انسانیاتی علوم میں تاریخی تنقید ایک متعارف چیز ہے۔ اسی طرح کئی ایسے ذرائع موجود ہیں جن سے مردہ
قوموں کی ذہنی و قلبی کیفیات کا [illegible] لگایا جا سکتا ہے۔ ان ہی ذرائع کا اطلاق (باقی صفحہ ۲۲ پر)

لکھا جاتا ہے اس کا تعین کچھ تو مصنف کے تجربے سے ہوتا ہے اور کچھ ان اشخاص کے تجربے سے جو اس کے مخاطب ہیں۔ ہماری دنیا کا اب یہ حال ہے کہ قومیں اور کتابیں دونوں ثقافتی سرحدوں کو پار کرکے آزادانہ طور پر ادھر سے ادھر اور ادھر سے ادھر آنے جانے لگی ہیں۔ یہ نئی صورت حال مذہب کے تقابلی مطالعے کے موضوع پر لکھنے والے مصنفوں کو مجبور کر رہی ہے۔ جو کچھ وہ لکھ رہے ہیں اس کو شخصیتوں سے متعلق کرکے پیش کریں۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں، پہلے مغربی قاری کو اس موضوع پر لکھی ہوئی مغربی کتاب کسی بدیسی مذہب پر لکھی ہوئی کتاب معلوم ہوا کرتی تھی۔ لیکن اب روز بروز اسی قاری کو ایشیائی دوست ملتے جا رہے ہیں یا افریقہ کے بارے میں اس کے تجربات میں اضافہ ہو رہا ہے یا اس پر بین الاقوامی ذمہ داریاں عائد ہو رہی ہیں۔ دوسری قوموں کے مذاہب کے متعلق جو کتابیں طبع و شائع ہو رہی ہیں، ان کی طلب روز بروز بڑھتی ہی جا رہی ہے۔ ان کتابوں سے استفادہ کرنے والوں کی یہ طلب صرف علمی دلچسپی یا بے حاصل تجسس کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ طلب اس لئے بڑھ گئی ہے کہ وہ ان قوموں کے اعمال کی تشریح و تعبیر چاہتے ہیں جن سے اب ان کا سابقہ ہے۔

علاوہ ازیں مغربی مصنفوں کی کتابیں جیسے بدھ مت پر لکھی ہوئی کتابیں ہیں انہیں روز بروز زیادہ سے زیادہ بدھی پڑھ رہے ہیں۔ ایسے قاریوں کا حلقہ جس درجہ وسیع ہو گیا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ان قوموں پر ہونا چاہئے جو اب زندہ ہیں لیکن اس صورت میں ان ذرائع کی تنقیح یا ان کا تکملہ خود اشخاص سے ربط کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے اور اگر خود اشخاص قابل حصول نہ ہوں تب بھی میرا ایقان ہے کہ ہمدردانہ طرز عمل تمام انسانی اعمال کو سمجھنے میں ممد و معاون ثابت ہوتا ہے۔

میں یہ تو نہیں کہتا کہ اشخاص کے ذریعہ حاصل کیا ہوا علم بے خطا ہو۔ اس بات کا امکان ہے کہ معلومات پورے حاصل نہ ہوں یا معلومات غلط ہوں۔ متنوں اور دیگر ظاہری معلومات سے شخصی وضاحتوں کی تنقید اور ان میں ربط قائم کرنا چاہیئے۔ اشخاص کے ذریعہ معلومات کا طریقہ دوسرے مناہج کی جگہ نہیں لیتا۔ لیکن ہماری موجودہ دنیا میں یہ منہاج اس شعبۂ علم کا ایک لازمی جزو بنے بغیر نہیں رہ سکتا۔

اس کے مبنی بر واقعہ ہونے کا احساس مغربی مصنفوں میں سے چند ہی کو ہو سکا ہے اور ایسے مصنف تو بہت ہی کم ہیں جنھوں نے اس حقیقت کے نتائج کو پوری طرح محسوس کیا ہو۔ اب میں دو قضیے پیش کرنا چاہتا ہوں جو قدرے جسارت آمیز ہیں۔ یہ قضیے غالباً ابھی تک قاعدہ کے مطابق اور ضابطہ کے لحاظ سے مکمل نہیں ہوئے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جاذب توجہ ضرور ہیں۔ میں یہ باور کرنے کی طرف مائل ہوں کہ ان کی اہمیت بڑھتی جا رہی ہے۔ میرا پہلا قضیہ تو یہ ہے کہ مذاہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والے مصنف کے لئے دنیا کے سارے لوگوں کو مخاطب کرنے کے سوا کسی اور کے لئے لکھنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اکثر مصنف یہ سمجھتے ہیں کہ وہ اپنی کتابوں اور مقالوں میں ایک مخصوص ملت (عام طور پر اپنی ہی ملت) سے مخاطب ہیں۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ یہ کتابیں اور یہ مقالے دوسری ملتوں کے افراد بھی پڑھتے ہیں اور خاص طور پر اس ملت کے افراد پڑھتے ہیں جن کے متعلق یہ کتابیں اور مقالے لکھے گئے ہیں۔ مغرب یا نصرانیت یا عالمِ نصرانیت پر لکھی ہوئی مسلمانوں کی تحریریں جو عربی یا اردو یا کسی اور زبان میں مسلمانوں کے استفادے کے لئے لکھی جاتی ہیں مغربی عالم ان کا مطالعہ اور تجزیہ کر رہے ہیں اور اُن کے نتائج شائع کئے جا رہے ہیں۔ اس سے دو طرح کے نتیجے نکل رہے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس صورتِ واقعہ کی ایک حد تک حساس آگہی نے خود مسلمانوں کے طریقِ تحریر کو متاثر کرنا شروع کر دیا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی وجہ سے مغرب میں اسلام سے صریح اور واضح واقفیت کی جو کوشش ہو رہی ہے وہ بھی متاثر ہوئی ہے۔

یہ بات تو اور بھی بڑی حد تک صحیح ہے کہ مغربی علماء[1] کی لکھی ہوئی کتابوں کا مطالعہ وہ لوگ کر رہے ہیں

[1] غیر عالموں کی لکھی ہوئی تحریروں کا بھی یہی حال ہے۔ گو ان تحریروں سے ہمارا کوئی راست تعلق نہیں۔ اس کی ایک بہت نمایاں مثال وہ مضمون ہے جو رسالہ "ٹائم" میں "عالم اسلام" کے عنوان سے چھپا تھا۔ یہ مضمون اسلامی دنیا سے نہیں بلکہ فی الواقع دین اسلام سے متعلق تھا (ملاحظہ ہو رسالہ ٹائم ۱۳ اگست ۱۹۵۱ء ص ۳۲-۳۷) اس مقالے سے پورے عالمِ اسلام میں جو برہمی پیدا ہوگئی اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ کچھ عرصہ تک کئی اسلامی ملکوں میں اس رسالہ کا داخلہ ممنوع قرار پایا۔

جن کے مذہب کے متعلق یہ کتابیں لکھی گئی ہیں روز بروز ایسے قاریوں کی تعداد میں اضافہ ہی ہو رہا ہے
مثال کے طور پر ان مغربی عالموں کو لیجئے جو اہل مغرب کے لئے لادینی عقلیت کے علمی انداز میں اسلام کی
شرح و تعبیر پیش کر رہے ہیں یا مہایانہ بدھ مت کے عروج کا تجزیہ کر رہے ہیں[۱]۔ ابھی تک اس واقعہ
نے صرف محدود آگہی پیدا کی ہے اور مذکورہ مغربی تحریروں کو تو بہت ہی محدود پیمانے پر متاثر کیا ہے
لیکن یہ آگہی اس حد تک ترقی کر گئی ہے کہ اس کو محسوس کیا جانے لگا ہے[۲] اس آگہی میں مزید اضافہ
ہونا چاہیئے۔ مغربی مصنفوں کی لکھی ہوئی کتابوں کا اثر مشرق پر بہت پڑا ہے اور یہ اثر بڑھتا جا رہا ہے

باقی

لہ بات یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ بیروت کے دو محنتی محققوں نے مسلمانوں میں نصرانیت کی تبلیغ کی تحریک سے متعلق تمام نصرانی مبلغوں کی تحریروں کی چھان بین کے بعد اپنی فرد جرم اس عنوان سے شائع کر دی ہے: "التبشیر والاستعمار فی البلاد العربیہ" تالیف مصطفےٰ خالدی و عمر فروخ (بیروت ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۳ء)

ے۲ بطور مثال مانگری دات کی تحریر کا ذکر اسی مقالہ کے حاشیہ نشان (۲۴) میں کیا گیا ہے۔

غیر ملکی ممبران ندوۃ المصنفین
اور
خریداران برہان سے ضروری گذارش

پاکستان اور دیگر ممالک کے ممبران ادارہ کی خدمت میں بروفارما بل ارسال کئے جا رہے ہیں۔ امید ہے فوری توجہ فرما کر ممنون فرمائیں گے۔

نیاز مند (مینجر رسالہ برہان دہلی)

ہندوستان

عہدِ عتیق کی تاریخ میں

جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہوی ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۳)

ان عرب تجار کے ہندوستان آنے جانے کا کیا راستہ تھا۔ اس کے بارے میں مولانا تحریر فرماتے ہیں :-[1]

" عرب تاجر ہزاروں برس پہلے سے ہندوستان کے ساحل تک آتے تھے اور یہاں کے بیوپار اور پیداوار کو مصر اور شام تک کے ذریعہ یورپ تک پہونچاتے تھے اور وہاں کے سامان کو ہندوستان جزائر ہند، چین اور جاپان تک لے جاتے تھے۔ عربوں کا راستہ یہ تھا کہ وہ مصر و شام کے شہروں سے چل کر خشکی خشکی بحر احمر (ریڈ سی) کے کنارے کنارے حجاز کو طے کر کے یمن تک پہنچتے تھے اور وہاں سے بادبانی کشتیوں پر بیٹھ کر کچھ تو افریقہ اور حبشہ کو چلے جاتے تھے اور کچھ وہیں سے سمندر کے کنارے کنارے حضرموت عمان، بحرین اور عراق کے کناروں کو طے کر کے خلیج فارس کے ایرانی ساحلوں سے گذر کر یا تو بلوچستان کی بندرگاہ تیز میں اتر پڑتے تھے یا پھر آگے بڑھ کر سندھ کی بندرگاہ دیبل (کراچی) میں چلے آتے تھے اور پھر اور آگے بڑھ کر گجرات اور کاٹھیاواڑ کی بندرگاہ "تھانہ" (بمبئی) کھمبات چلے جاتے تھے۔ پھر آگے بڑھتے تھے اور سمندر سمندر کالی کٹ اور راس کماری پہنچتے تھے اور پھر کبھی مدراس کے کسی کنارے پر ٹھہرتے تھے اور کبھی سرندیپ، انڈمان ہو کر پھر سیدھے مدراس کی مختلف بندرگاہوں پر چکر لگاتے ہوئے خلیج بنگال میں داخل ہو جاتے تھے اور بنگال کی ایک دو بندرگاہوں کو دیکھتے ہوئے برہما

---

[1] عرب اور ہند کے تعلقات (ص ۶-۷)

اور سیام ہو کر چین چلے جاتے تھے۔ اور پھر اسی راستے سے لوٹ آتے تھے۔

الغرض اس نقشے سے معلوم ہو گا کہ ان کے جہازات ہندوستان کے تمام دریائی شہروں اور جزیروں میں برابر چکر لگایا کرتے تھے اور تاریخ کی یاد سے پہلے سے ان کی مسلسل آمد و رفت جاری تھی۔[1]

دوسرے مقام پر موصوف لکھتے ہیں:۔

ہم کو جب سے دنیا کے تجارتی حالات کا علم ہے، ہم عربوں کو کاروبار میں مصروف پاتے ہیں اور اسی راستے سے ان کے قافلوں اور کاروانوں کو شام اور مصر تک آتے جاتے دیکھتے ہیں۔ اس وقت ہمارے پاس دنیا کی بین الاقوامی تاریخ کی سب سے پرانی کتاب "توراۃ" ہے۔ اس میں حضرت ابراہیمؑ کی دو ہی نسل بعد حضرت یوسفؑ کے زمانے میں ہم اس تجارتی قافلے کو اسی راستہ سے گذرتے ہوئے پاتے ہیں اور یہ وہی کارواں ہے جو حضرت یوسفؑ کو مصر پہونچاتا ہے (پیدائش ۳۷: ۲۵) اس راستہ کا ذکر یونانی مورخوں نے بھی کیا ہے۔ الغرض حضرت یوسف کے عہد سے لے کر واسکوڈی گاما کے زمانہ تک ہندوستان کی تجارت کے مالک عرب ہی رہے۔"

اس کے بعد قدیم مورخین اسلام کے حسب ذیل بیانات ملاحظہ ہوں جس سے معلوم ہو گا کہ یورپین محققین نے اس بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ حرف بحرف اسلامی تاریخوں سے مطابقت رکھتا ہے۔

۱۔ وہب بن منبہ، حارث بن الہمال[2] کے ذکر میں لکھتا ہے:۔

وكانت تاتي هدايا الهند الى التبابعة من اصناف الطيب والمسك و العنبر والكافور وحب البان والبخور و الزعفران و غير ذلك من انواع الطيب و مرافق ارض الهند والفلفل والهليلج

نیز ہندوستان کے ہدیئے تبابعہ کے پاس آیا کرتے تھے جن میں بیشتر انواع و اقسام کی خوشبوئیں، مشک عنبر، کافور، لوبان، زعفران و دیگر عطریات۔ نیز سرزمین ہند کے مسالے، سیاہ مرچ اور ہلیلہ جات ہوتے تھے۔ ان کے علاوہ موتی اور عقیق بھی آیا

---

[1] عرب اور ہند کے تعلقات (ص ۴۵) بحوالہ الفنسٹن کی تاریخ ہند کا دسواں باب "تجارت" [2] کتاب التیجان ص۸ (؟)

[2] تبابعۂ یمن کے سلسلہ کا چوتھا بادشاہ ہے جو لقمان بن عاد کا بھتیجہ اور ہمال بن عاد کا بیٹا تھا۔ اس کا تفصیلی بیان آگے آئیگا۔

وغیرہ ویاتی الجواھر والعقیق والدّن کرتے تھے ۔

۲۔ سعودی دریاؤں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:۔[1]

وکان الاکثر من ماء الفرات ینتھی الی بلاد الحیرۃ ثم ینجاوزھا ویصب فی البحر الحبشی وکان البحر یوم ذلک فی الموضع المعروف بالنجف فی ھذا الوقت وکانت مراکب الھند والصین ترد علی ملوک الحیرۃ فیہ

دریائے فرات کا بیشتر پانی حیرہ کے علاقہ میں آتا تھا اور وہاں سے خلیج فارس کو چلا جاتا تھا ۔ اس زمانہ میں جہاز رانی اُس جگہ تک ہوتی تھی جو آج کل نجف کے نام سے مشہور ہے ۔ اور ہند وچین کے جہاز جو شاہان حیرہ کے پاس آتے تھے نجف میں لنگر انداز ہوتے تھے ۔

آلوسی " الکلام علی نیران العرب " کے تحت لکھتا ہے:۔[2]

منھا (نار القریٰ) وھی نار توقد لاستدلال الاضیاف بھا علی المنزل وتسمی ایضا (نار الضیافۃ) وکانوا یؤقدونھا علی الاماکن المرتفعۃ لتکون اشھر وربما یؤقدونھا بالمندلی (وھو عطر ینسب الی مندل وھو بلد من بلاد الھند ونحوہما یتجوبہ) لیھتدی الیہ العمیان واشعارھم ناطقۃ بذلک ۔

نیران عرب سے ایک قسم " نار القریٰ " تھی اور یہ وہ آگ تھی جو اس لئے روشن کی جاتی تھی تاکہ مہمانوں کو وہ رہنمائی کرے ۔ اس کا دوسرا نام " نار الضیافۃ " (مہمانی آگ) بھی تھا ۔ عرب اس آگ کو اونچی جگہوں پر روشن کرتے تھے تاکہ دور دور کے لوگ اس کو دیکھ کر آجائیں نیز اکثر وہ اس آگ کو مندلی (یہ ایک عطر ہے جو ہندوستان کے شہر " مندل " کی طرف منسوب ہے) اور اسی قسم کے کسی دوسرے عطر سے روشن کرتے تھے ، تاکہ اندھوں کو اس سے رہنمائی ہو ۔ عربوں کے اشعار میں اس کا جگہ جگہ ذکر آتا ہے ۔

---

[1] مروج الذہب (۱: ۸۵) [2] بلوغ الارب فی معرفۃ احوال العرب (۲: ۱۶۱)

یہی مؤلف آگے چل کر "حیرہ" کے ذکر میں لکھتا ہے:[1]

وکان مکان الحیرۃ اطیب البلاد وارقہ ھواء واخفہ ماء واعذبہ تربۃ واصفاہ جوا، قد تعالٰی عن عمق الاریاف، واتضع عن خزونۃ الغائط واتصل بالمزارع والجنان والمتاجر العظام لانھا کانت من ظھر البریۃ علی مرفأ سفن البحر من الھند والصین وغیرھما۔

"حیرہ" کا محل وقوع تمام شہروں میں سب سے زیادہ پاکیزہ ہوا کے لحاظ سے نہایت لطیف، پانی کے لحاظ سے نہایت ہلکا اور مٹی کے لحاظ سے سب سے زیادہ شیریں، نیز فضا کے لحاظ سے نہایت صاف تھا۔ اس کی ترائی میں نہ گہرائیاں ہیں نہ اس کی زمین سخت ہے کھیتوں اور باغات سے اور بڑی بڑی تجارت گاہوں سے وہ قریب ہے اس لئے کہ ہند اور چین اور دوسرے ممالک سے آنے والے جہازوں کے اسٹیشنوں پر واقع ہے۔

دوسرے مقام پر ہندوستان سے یمن جانیوالی اشیاء کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:[2]

واما الذی کان یصل الی الیمن من البلدان البعیدۃ بواسطۃ البحر فالدر والیاقوت واصناف من المسک والکافور والعود الرطب وانواع العطر والفلفل والحدید، ھذا کلہ من بلاد الھند۔

لیکن جو چیزیں دور دراز ممالک سے، سمندری راستوں سے یمن میں لائی جاتی تھیں ان میں بیشتر موتی اور یاقوت انواع و اقسام کا مشک، کافور، عود تر، ہر قسم کا عطر سیاہ مرچ اور لوہا ہوتا تھا، یہ سب چیزیں ہندوستان کے شہروں سے آتی تھیں۔

اس کے بعد یمن کے مشہور شہروں کے ذکر میں یہی مؤلف لکھتا ہے:[3]

ومنھا "عدن" ویقال لھا ابین سمیت باسم بانیھا وھی مدینۃ علی ساحل البحر اعنی بحر الھند جنوب باب المندب بمیلۃ الی الشرق، وکانت مورد حط و

ان شہروں میں ایک شہر "عدن" ہے جسکو ابین بھی کہتے ہیں، اس کا نام اپنے بانی کے نام پر رکھا گیا ہے اور یہ سمندر یعنی بحر ہند کے کنارے کا شہر ہے جو باب المندب کے جنوب

---

[1] بلوغ الارب فی معرفۃ احوال العرب (۲: ۵) [2] ایضاً (۱: ۲۰۳) [3] ایضاً

اقلاع لمراکب الهند ومصر وغیرها۔ | میں مشرق کی طرف ایک میل کے فاصلہ پر واقع ہو یہ مصر اور ہندوستان سے آنے والے جہازوں کا اسٹیشن تھا۔

ابن خلدون لکھتا ہے[۱]:۔

واجتمع ملوك العمالقة وبقال ادوم وخرج لحربهم فهزمهم وغنم أموالهم وكان بعهده من الانبياء الياس بن شوياق واليسع بن شوبوات وقال ابن الحميد: ايليا ومنحيا وطلبوديا وكانت له سفن فى البحر يجلب فيها بضائع الهند.

عصرِ حاضر کے مشہور مورخ ڈاکٹر صالح العلی لکھتے ہیں[۲]:۔

فاما مع الشام فقد كانت علاقتهم وثقى حيث كانوا يصدرون لها بضائع الهند واليمن ويستوردون منها الزيت والحبوب والخمر وربما الاسلحة والجوارى والمنسوجات. | لیکن شام کے ساتھ ان (عربوں) کا تعلق بہت گہرا تھا اس لئے کہ ان علاقوں میں وہ ہندوستان اور یمن کی پیداوار کو پہونچاتے تھے اور وہاں سے وہ زیتون، اناج اور شراب لے کر آتے تھے اور اکثر وہ ہتھیار اور بنے ہوئے کپڑے بھی لاتے تھے۔

دوسرے مقام پر سلاطینِ سبا کے ذکر میں لکھا ہے[۳]:۔

لقد كان السبائيون يعتمدون فى الملاحة فى المحيط الهندى والبحر العربى على حركة الرياح الموسمية ويسيرون سفنهم حسب اوقاتها التى تتبدل حسب | اہلِ سبا کو بحرِ ہند اور بحرِ عرب میں اپنی جہازرانی پر، موسمی ہواؤں کے رُخ پر پُورا پُورا اعتماد تھا، وہ اپنی کشتیوں کو اُن کے اوقات کے مطابق جو موسموں کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں، چلاتے تھے۔ ان ہواؤں کے اوقات

---

[۱] ابن خلدون: تاریخ (۲: ۱۹۳) [۲] محاضرات فی تاریخ العرب (ص ۹۵) [۳] ایضا (ص ۲۴)

المواسم تبدلا تاما وقد احتفظوا لانفسهم
بمواعيد هذه الرياح واعتبروها
سرا لم يبيحوا به لغيرهم مما مكنهم من
احتكار تجارة الهند التى كانت تأتيهم
بارباح طائلة غيرانه فى اواخر
القرن الثانى ق.م استطاع هبارخوس
وهو احد الملاحين الرومان
ان يتعلم مواعيد هذه الرياح
الموسمية ثم علمها بدوره الى غيره
من اليونانيين فاخذت السفن المصرية
والرومانية تبحر بنفسها فى المحيط
الهندى وتجلب البضائع من جنوب
آسيا والهند من دون حاجة الى
وساطة السبائيين۔

وہ اپنے ذہنوں میں محفوظ رکھتے تھے اور اس
کو ایک بھید خیال کرتے تھے۔ جس کو وہ کسی دوسرے
پر ظاہر نہیں کرتے تھے اس لئے یہی وہ چیز تھی
جس کے سبب ہندوستان کی تجارت پوری طرح
ان کے قبضہ میں تھی جو ان کو غیر معمولی فائدہ پہنچاتی
تھی۔ البتہ دوسری صدی قبل مسیح کے آخر
میں رومان کے ایک مشہور ملاح "ہبارخوس"
نے ان موسمی ہواؤں کے اوقات کو سیکھ لیا۔
پھر اس نے یونان کے دوسرے لوگوں کو بھی اس سے
باخبر کردیا۔ اس کے بعد یونانیوں نے مصری اور
رومانی کشتیاں بحر ہند میں رواں کردیں اور
سبائیوں کی وساطت کے بغیر جنوبی ایشیا اور
ہندوستان سے مال لانا
شروع کردیا۔

مذکورہ بالا روایات کے علاوہ سب سے بڑا ثبوت ہند اور عرب کے قدیم تجارتی تعلقات کا یہ ہے کہ ہندوستان کی جو جو اشیا عرب ممالک کو جاتی تھیں، اُن کے نام عربی لغت میں وہی ہیں جو ہندی لغت میں مثلاً کافور، مسک، صندل، جائفل، اطریفل، نیلوفر، بلیلج وغیرہ ایسے تمام الفاظ کی مفصل فہرست مولانا سلیمان ندویؒ نے اپنی کتاب "عرب و ہند کے تعلقات" میں دی ہے۔

اسی کے ساتھ وہ مشہور روایت بھی قیاس میں آتی ہے کہ مہابھارت میں جب کوروں نے لاکھ کا گھر بنا کر پانڈوؤں کو اس کے اندر پھونک دینا چاہا تو دردجی نے یدھشٹر کو عربی زبان میں بتایا

اور بدھشٹر نے اسی عربی زبان میں ان کو جواب دیا۔

سلاطینِ یمن کی فتوحات ہند میں

یمن کی حکومت، دنیا کی قدیم ترین اور متمدن حکومت ہے، یہاں کے آثار حضرت ہودؑ (پیغمبر) کے عہد سے ملتے ہیں، مورخین کا بیان ہے کہ پہلی مرتبہ یمن میں حضرت ہودؑ کے بیٹے "قحطان بن ہود" آئے ہیں۔ ان کے بعد "یعرب بن قحطان" کے زمانے سے وہاں آبادی شروع ہوگئی۔ ان ہی کے زمانہ میں کانوں سے چاندی برآمد کی گئی اور پہاڑوں کو کھود کر عقیق اور مختلف قسم کے جواہرات نکالے گئے۔[1] یعرب بن قحطان کے بعد اس کا بیٹا یشجب اپنے باپ کا وارث ہوا، لیکن اس وقت تک حکومت کا کوئی تخیل نہ تھا۔ البتہ سبأ بن یشجب (عبدشمس) کے زمانے سے یہاں حکومت کی بنیاد پڑتی ہے۔ جیسا کہ مسعودی کا بیان ہے:[2]

اول من بعد من ملوك اليمن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، واسمه عبد شمس.	یمن کے بادشاہوں میں سب سے پہلا بادشاہ "سبا بن یشجب" کو کہا جاتا ہے۔ جس کا نام عبدشمس تھا۔

"عبدشمس" کے بعد اس کا بیٹا "حمیر بن سبأ" تخت پر بیٹھا، یہ پہلا شخص ہے جس نے اپنے سر پر سونے کا تاج رکھا اور متوج کے لقب سے مشہور ہوا۔[3]

حمیر بن سبأ کے بعد اس کا بیٹا وائل بن حمیر، پھر سکسک بن وائل یکے بعد دیگرے تخت پر بیٹھے۔ ان تینوں کے بارے میں "وہب بن منبہ" کا بیان ہے کہ وہ خشکی کے راستہ سے ہندوستان آئے اور یہاں فتوحات حاصل کیں، چنانچہ "حارث بن ہمال" کے ذکر میں وہ لکھتا ہے:[4]

وكان قد غزاها قبله ثلاثة من الملوك على البر من جبال حران (خراسان) وارض التبت حتى وصلوا اليها وهم	(حارث بن ہمال) سے قبل اسی سلسلے کے تین بادشاہ خشکی کے راستے سے جبال حران اور تبت کی طرف سے ہندوستان جاکر جنگ کرچکے تھے وہ عبدشمس بن سبأ

---

[1] وہب بن منبہ: کتاب التیجان (ص ۳۳) [2] مروج الذہب (۲۰۲) [3] ایضاً [4] کتاب التیجان (ص ۷۹)

عبد شمس بن سبأ و بعده ابنه وائل
بن حمیر و بعده ابنه السکسك بن
وائل، فکان خراجهم الذی اجروه
علی الهند جمیع هذه الطرائف یطوفونها -

اور اس کے بعد اس کا بیٹا وائل بن حمیر اور سکسک
بن وائل ہیں اس کا خراج جو انھوں نے ہندوستان
پر جاری کیا تھا۔ یہی عجیب عجیب چیزیں تھیں جو وہ
برابر یمن بھیجتے رہتے تھے۔

حارث بن ہمال تبابعۂ یمن کے سلسلہ کا پہلا بادشاہ ہے جو "حارث الرائش" کے نام سے مشہور ہے۔ یہ پہلی مرتبہ بحری راستے سے ہندوستان آیا اور یہاں کے کچھ حصوں کو فتح کیا۔ اس کا محرک ہندوستان کے وہ تحفے اور نادر اشیا تھیں جو ہندوستان سے یمن آتی تھیں۔ وہب بن منبہ اس کے تذکرہ میں لکھتا ہے[1]:

فلما اتت الهدیة من قبل الهند
الی ذی مراثد ورأی ما رأی من عجائب
الهند تطلعت نفسه الی غزوها فعبی
الجنود وجمع العساکر واظهر انه یرید المغرب
فی البحر واعد السفن ... قال وهب ...
فلما امکن لذی مراثد الرائش جواز البحر
راکب وقدم بین یدیه رجلاً من حمیر یقال له
یعفر بن عمرو فسار یعفر حتی دخل ارض الهند وتبعه
الرائش ذو مراثد فقاتل اهل الهند یعفر حتی اتاه
الرائش فغلب علیهم فقتل المقاتلة له وسبی
الذریة وغنم الاموال ورجع الی الیمن
من جهة مطلع الشمس وکان طریقه

جب ہندوستان سے اس کے پاس
ہدیے آئے اور وہاں کی عجیب عجیب چیزوں کو اس نے
دیکھا تو اس کو فتح کرنے کا خواہش مند ہوا۔ اس کے لئے
اس نے لشکر تیار کیا اور فوجیں جمع کیں اور یہ ظاہر کیا کہ
وہ سمندری راستے سے مغرب کی طرف جانے کا ارادہ
کر رہا ہے اور کشتیاں تیار کرائیں ... وہب کا بیان ہے
حارث رائش پر جب بحری سفر کے امکان روشن ہوگئے
تو فوراً سوار ہوگیا اور بنی حمیر کے ایک شخص یعفر بن عمرو
کو رہنمائی کے لئے اپنے ہمراہ لیا۔ یعفر آگے آگے روانہ
ہوگیا یہاں تک کہ ہندوستان کی حدود میں داخل ہوگیا
رائش ذو مراثد اس کے پیچھے پیچھے تھا۔ یعفر نے وہاں
پہنچتے ہی جنگ شروع کردی۔ اتنے میں رائش بھی

---

[1] کتاب التیجان (ص ۷۹)

مدینة الصغد وهی سمرقند	اس کے قریب پہنچ گیا۔ اس جنگ میں یعفر کو فتح حاصل
وخلف یعفر بن عمرو فی	ہوئی۔ حارث رائش نے وہاں ایک شہر کی بنیاد ڈالی
اثنی عشر الفا فی مدینة	اور اپنے نام (رائش) پر اس کا نام رکھا، لیکن اہل ہند
بناها الرائش فلم یقدر	اس کے نام کو قائم نہ رکھ سکے اور بگاڑ کر "رائد" کر دیا
اهل الهند یقیمون اسمها	یعفر کثیر مال غنیمت اور قیدیوں کو لیکر سمرقند کے راستے سے یمن
فسموها الرائد فهی مدینتهم	کو واپس ہوا اور اپنے بارہ ہزار آدمیوں کو اس شہر میں چھوڑا۔ راوی
الیوم وبها ملکهم۔	کا بیان ہے کہ یہ شہر آج بھی اہل ہند کا شہر ہے اور وہاں ان کی حکومت ہے۔

اس کے بعد مؤلف نے "نوفل بن سعد" کے حسب ذیل اشعار نقل کئے ہیں جن میں رائش کی فتح ہند کا تذکرہ ہے۔

من ذا من الناس له مالنا	من عارب فی الناس او اعجمی
سار بنا الرائش فی جحفل	مثل مفیض السیل کالانجم
یوما لارض الهند یسمو لها	تجری بها الامواج کالضیغم
فاول الغابة قاموا بها	واستسلموا للفیلق المظلم
فی بحرها المنشور سام به	یوم امام الملک المعلم
بغیرها یعفر اذ جاءها	یا جند اذ لک من مقدم
فصبح الهند له وقعة	هدت قواه بالقنا الصیلم
وانغض الرائش املاکها	واب بالخیرات والانعم
فالدر والیاقوت یجبی له	والخز والابکار فی الموسم[1]

یہاں سے مؤلف کا بیان ہے[2] کہ حارث رائش جب واپسی میں جبال خراسان تک پہونچا تو اہل

[1] یہ اشعار اخبار عبید بن شریۃ الجرہمی میں بھی قدرے لفظی تغیر کے ساتھ ملتے ہیں مگر اس میں شاعر کا نام بجائے "نوفل بن سعد" کے "یونس بن سعد" ہے [2] کتاب التیجان (ص ۷۹)

آرمینیہ ہندوستان کے واقعات کو سُن کر اس سے خائف ہوئے اور انھوں نے ہدیہ کے طور پر اس کے پاس کچھ بیش قیمت ملبوسات اور دوسری نادر اشیا بھیجیں۔ حارث رائش نے ان کو قبول کرنے سے انکار کردیا۔ اور آرمینیہ کی طرف متوجہ ہوگیا۔ اس موقع پر اس نے شمر بن العطاف کو ایک لاکھ فوج دیکر آگے آگے روانہ کیا اور خود اس کے پیچھے ہولیا۔ اہلِ آرمینیہ نے اپنے امکان بھر دفاع کیا لیکن اس کی کثیر فوج کا مقابلہ نہ کرسکے اور شکست کھائی۔ وہاں سے واپسی میں جب آذربیجان پہونچا تو وہاں دو بڑے بڑے پتھروں پر اس نے حمیری رسم الخط میں اپنا نام اور حسبِ ذیل اشعار کندہ کرائے

یاجابیاخرج خراسان	ملججانی ارض حیران
فتحت ارض الهند مستأثرا	بیعفر الاول والثانی
یتبع قرن الشمس ان اشرقت	حتی بدا نور الضحی فانی
سام علی البیت مستعجلا	مفتحما ارض اذربیجان
سینقضی الرائش بعد الذی	ثال ویبقی الناس فی شان

راوی کا بیان ہے کہ ان پتھروں پر یہ اشعار اور عبارت آج بھی لکھی ہوئی ہے۔

ذوالقرنین | مورخین کا بیان[1] ہے کہ تبابعۂ یمن میں سطوت و شوکت اور عظمت و جلال میں اس کی مثل کوئی نہ تھا۔ اس کا تخت ٹھوس سونے کا تھا جس پر یاقوت و زمرد اور زبرجد جڑے ہوئے تھے۔ اسلامی روایات کی بنا پر اس کی ملاقات خضر پیغمبر سے بھی ہوئی جن کی مدد سے وہ دنیا کے گوشے گوشے میں پہونچا اور بڑے عجائبات کا مشاہدہ کیا۔ قرآن مجید نے جہاں عہدِ عتیق کے دوسرے واقعات بیان کئے ہیں ان ہی میں ذوالقرنین کا قصہ بھی ہے۔ اس کی شہرت عربوں میں قدیم زمانے سے تھی اور اسلام آنے کے بعد بھی اس کا تذکرہ زبانوں پر تھا۔

عام طور سے سکندر رومی اور ذوالقرنین کو ایک ہی شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ یہ خیال کچھ لوگوں کا اس وقت بھی تھا جب اسلام آیا ہے اور آنحضرت صلعم سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا ہو لیکن درحقیقت یہ دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں اور یہی اسلامی نقطۂ نظر ہے حضرت ابن عباسؓ سے

[1] کتاب التیجان (ص ۱۱)

جب ذوالقرنین کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا:[1]

هو من حمير وهو الصعب بن ذي مراثد هو الذي مكن الله له في الارض وآتاه من كل شئ سببا فبلغ قرني الشمس وداس الارض وبنى السد على ياجوج وماجوج

ذوالقرنین حمیر کی نسل سے تھے اور وہ "صعب بن ذی مراثد" ہے۔ یہ وہ ہے جس کو اللہ نے زمین پر تمکین عطا کی تھی اور ہر چیز کا سبب اس کے ہاتھ میں دیدیا تھا جس کے بعد وہ سورج کے دونوں قرن تک پہنچ گیا تھا اور طے ارض کیا اور سد یاجوج وماجوج تعمیر کی

اس پر لوگوں نے ان سے پوچھا: تو پھر "اسکندر رومی کون ہے؟ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ اسکندر رومی ایک مرد صالح اور حکیم تھا۔

یہی بیان ذوالقرنین کے بارنے میں کعب احبار اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کا ہے کعب احبار نے تو دونوں کا شجرۂ نسب بھی الگ الگ بتایا ہے اور پر زور طریقہ سے اس کی تردید کی ہے کہ سکندر اور ذوالقرنین ایک ہی شخصیت ہے۔

ذوالقرنین کی ہند میں آمد وہب بن منبہ اس کی فتوحات کے ذیل میں لکھتا ہے:[2]

ثم سار على البر الى ارض الصين فلقى السند وهم من بني حام بن نوح فقاتلهم فغلب عليهم وقتل من قتل ثم دخل ارض الهند، والهند اخوة السند من بني حام بن نوح فقاتلهم فغلب عليهم وعلى جميع ارض الصين ثم رجع الى ارض بابل۔ الخ

پھر وہ (ذوالقرنین) خشکی کے راستے سے چین کی طرف بڑھا وہاں سندیوں سے اس کی مڈبھیڑ ہوئی جو حام بن نوح کی اولاد ہیں ذوالقرنین نے ان سے جنگ کی اور غالب آیا اور بہت سے لوگوں کو قتل کیا، اس کے بعد سرزمین ہند میں داخل ہوا اور اہل ہند بھی حام بن نوح کی اولاد ہیں اور سند کے بھائی ہیں ذوالقرنین نے ان سے بھی جنگ کی اور ان پر اور تمام چین پر غلبہ حاصل کیا۔

اس کی تائید نعمان بن الاسود بن المعترف بن عمرو بن یعفر بن سکسک المقعقع کے حسب

---

[1] التیجان (ص ۱۱۰) [2] التیجان۔

ذیل مرثیہ سے بھی ہوتی ہے جو اس نے ذوالقرنین کی وفات پر لکھا تھا۔ ان اشعار میں جہاں اس کے دیگر کارناموں کا تذکرہ ہے وہاں ہندوستان کا بھی ذکر ملتا ہے۔

بحنو قواقر امسی رھینا — اخوالایام والدھر الھجان

لئن امست وجوہ الدھر سودا — جلین بذاک للملک الیمانی

لقد صحب الردیٰ الفین عاما — ولاقاہ الحمام علی ثمان

اذا جاوزت من شرفات جو — وسرت بایک برقۃ احرجان

وجاورت العقیق بارض ھند — الی الصوبات والنخل الدوانی

ھناک الصعب ذوالقرنین ثاو — ببطن تنوفۃ الحزین عانی

یاسر یہنعم | ذوالقرنین کے بعد تبابعۂ یمن میں فاتحِ ہند کی حیثیت سے "یاسر یہنعم" کا نام نظر آتا ہے جو اخبار یمن کے قول کی بنا پر حضرت سلیمان بن داؤد کے چالیس سال بعد ہوا ہے[1]۔ اس کا پورا نام حسب ذیل ہے۔

"مالک بن یعفر بن عمرو بن حمیر بن السیاب بن عمرو بن زید بن یعفر بن سکسک بن وائل بن حمیر بن سبا بن یشجب بن یعرب بن قحطان"۔

یاسر یہنعم نے ان تمام ممالک پر دوبارہ قبضہ کیا جو تبابعۂ یمن نے اپنے زور بازو سے فتح کئے تھے۔ اس سلسلہ میں وہ ہندوستان بھی آیا ہے جس کا ذکر وہب بن منبہ نے اس طرح کیا ہے[2]۔

فلما فصل یرید ارض التبت — (طبرستان پر غلبہ حاصل کرنے کے بعد) جب وہ یہاں سے چلا تو

الی الصین وارض الھند وسار — چین کی طرف سے ہوکر تبت اور ہند کا ارادہ کیا اس کے بعد پھر

بنھاوند ودبنور ومات فدفنہ — وہ نہاوند اور دبنور کی طرف متوجہ ہوا یہاں پہنچ کر اس کا انتقال

ثم ابنہ وولی الملک بعدہ[3]۔ — ہوگیا اور اس کے بیٹے شمر نے اسکو دفن کیا جو بعد میں اسکی جگہ تخت پر بیٹھا۔

شمر یرعش بن یاسر یہنعم | تاریخ میں اس کو "تبع الاکبر" کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں وہب کا بیان[4] ہے

[1] التیجان (ص ۲۱۹) [2] ایضاً (ص ۲۲۱) [3] ایضاً (ص ۲۲۷-۲۳۲) [4] ایضاً

کہ یہ فتوحات کرتا ہوا چین تک پہنچ گیا تھا۔ وہاں نفیر ہندی سے اس کا مقابلہ ہوا لیکن بعد میں صلح ہو گئی اور نفیر کی خواہش پر اس کے بیٹے جلہم بن نفیر کے سر پر تاج رکھا۔ اس واقعہ کی تائید میں حسب ذیل اشعار بھی اُس نے نقل کئے ہیں جو بانی بن عطن ابن ہمدان بن مالک بن متاب حمیری کے نام سے ہیں۔

ایھا السائل الحوادث جهلا ۔۔۔ ھا سألت الزمان عن شمر عش

ملك اطد الجبال فذ لت ۔۔۔ واطاعته حيث يمشي فتمشي

قاد بالصين من تهامة حتى ۔۔۔ ترك الهند بين بهش و نهش

كاد نفير حين كاد و ولّى ۔۔۔ ترك الجيش بين قفر وعطش

لم يهب للزمان صرفا فاعطاه مقاليده على غير غش

وردت خيله نها وند تسقي ۔۔۔ اهلها المرهفات عن سم رقش [1]

اسعد ابو کرب الاوسط | اس کے بارے میں مورخین لکھتے ہیں کہ احبار یہود کی زبانی اس کو یہ پیشین گوئی معلوم ہو گئی تھی کہ آخر زمانہ میں قریش سے ایک نبی ظاہر ہوگا چنانچہ وہ آپ پر ایمان لے آیا تھا مسعودی نے بھی اس کا ذکر زمانۂ فترت کے موحدین میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا زمانہ پیغمبر اسلامؐ کی بعثت سے سات سو سال قبل کا تھا۔ عبید بن شریہ جرہمی نے اس کے بہت سے اشعار نقل کئے ہیں جن میں حسب ذیل اشعار وہ ہیں جن میں اس کی فتح ہند کا ذکر ہے۔

سيذكر قومي بعد موتي وقائعي ۔۔۔ وما نغلت قومي بقيس افاعلا

---

[1] التیجان (ص ۲۲۹)۔ اس موقع پر وہب نے ایک طول طویل روایت نقل کی ہو جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفیر ہندی جب مقابلہ میں کامیاب نہ ہوا تو اپنے ناک کان کاٹ کر شمر کے پاس آگیا اور اس سے اپنی قوم کی شکایت کی کہ میں نے اس سے آپ کی اطاعت کے لئے کہا تھا جس کے نتیجہ میں اس نے میرا یہ حال بنایا تبع نے اس کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کیا اور اپنے مخصوصین میں بنا لیا۔ نفیر اس کے لشکر کو لے کر ایک ایسے لق و دق بیابان میں لے آیا جہاں دور دور تک پانی کا نام نہ تھا اب اس کا فریب شمر پر کھل گیا لیکن نفیر پاؤں پر گر گیا اور اس سے معافی چاہی۔ مذکورہ بالا اشعار میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔

وما دوخت ارض اليمامة بانفا | وما صبحت فيها تميما ووائلا
ونلت بلاد السند والهند كلها | وفى الصين صيّرنا نقيبا وعاملا[1]

رب هم مورق بعد نوم | غيرما باطل ولكن بجد
يا بني مازن فوارس معد | سرّني ما فعلتم في معد
اذا ثرتم مع الحجاج عجاجا | وانتضيتم لها صفائح هند[2]

وقسمنا بنی خزیمة بالجند | وكل عبد لنا وابن عبد
ثم احدثت بالشقرا رضا | وحبانا نحلها الناس بعدي
ثم دوخت ارض فارس طرا | وقباذا وارض هند وسند[3]

يا ذا معاهرنا اراك تزود | أقذى بعينك عارضا ام عود
منع الرقاد فما اغمض ساعة | نبط بيثرب آمنون قعود
والهند والسند اصطبيت بنارها | وبحرها من بعد ذاك جمود[4]

ملكنا الانام فدانوا لنا | اذل من النعل تحت القدم
ودانت لنا السند فى ارضها | ودانت لنا الهند بعد الوهم

ہند کے بادشاہ "زارح" کا بنی اسرائیل پر حملہ

یعقوبی لکھتا ہے[5] کہ "برہمن" کے بعد طویل زمانے تک ہندوستان کے نظام حکومت میں ابتری رہی، لوگ چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں تقسیم ہوگئے اور ہر

---

[1] اخبار عبید بن شریہ (ص ۴۴۰) [2] ایضاً (ص ۴۴۲) [3] ایضاً (ص ۴۴۸)

[4] ایضاً (ص ۴۵۶) [5] تاریخ یعقوبی (۱: ۸۷)

جماعت نے اپنی الگ حکومت قائم کرلی جس کے نتیجے میں دوسرے ملک کے بادشاہوں نے ان پر حملے کرنا شروع کردیئے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں کو یہ خوف ہوا کہ کہیں ہمارا ملک کمزور نہ ہوجائے اس لئے سب نے مل کر زارح کو اپنا بادشاہ بنایا۔ اس نے بہت جلد بگڑی ہوئی حالت کو سنبھال لیا اور اتنی طاقت پیدا کرلی کہ ایک کثیر فوج لے کر بابل کی طرف بڑھ آیا۔ پھر یہاں سے بنی اسرائیل کی حدود میں قدم رکھا۔ اس کے بعد اس کا بیان ہے:۔

وھو الذی غزا بنی اسرائیل بعد ان مات سلیمان بن داؤد بعشرین سنة وملك اسرائیل یومئذٍ رحبعم بن سلیمان فضجت بنواسرائیل الی اللہ تعالیٰ فسلط اللہ علی زارح وجیشه الموت فانصرف الی بلدہٖ۔

یہ وہی زارح ہے جس نے حضرت سلیمان بن داؤد کے انتقال کے بیس سال بعد بنی اسرائیل پر چڑھائی کی، اس زمانے میں ان کا بادشاہ رحبعم بن سلیمان تھا بنی اسرائیل نے اللہ سے نصرت کی دعا کی، پس اللہ نے زارح اور اس کے لشکر پر موت کو مسلط کردیا اور رحبعم اپنے شہر کو پلٹ آیا۔

ابن اثیر نے اس واقعے کو اس طرح نقل کیا ہے[1]

حضرت سلیمان بن داؤد کے بعد رحبعم بن سلیمان تخت پر بیٹھا، جس نے سترہ سال حکومت کی، اس کے انتقال کے بعد بنی اسرائیل مختلف جماعتوں میں تقسیم ہوگئے اور "افیا بن رحبعم" کسی طرح تخت پر قابض ہوگیا۔ یہ دین موسوی سے منحرف تھا، اس لئے اس کے زمانے میں بنی اسرائیل بُت پرستی کی طرف مائل ہوگئے، اور فسق وفجور عام ہوگیا۔ افیا نے تین سال حکومت کی۔ اس کے بعد اس کا بیٹا "اسا بن افیا" تخت نشین ہوا۔ یہ اپنے باپ کے برخلاف دین موسوی پر سختی کے ساتھ عامل تھا۔ اس نے لوگوں کو فسق وفجور سے باز رکھنے کی کوشش کی اور جو لوگ بت پرستی کرتے تھے ان کو اپنی قلمرو سے نکال دیا۔ یہاں تک کہ اپنی ماں کے بارے میں بھی جب اس کو یہ خبر پہونچی کہ وہ بتوں کی پرستش کرتی ہے تو اس کو بھی نکال دیا۔ اس کی اس سختی پر شام کے کچھ لوگ

---

[1] تاریخ الکامل (۱: ۸۶)

ہندوستان آگئے۔ اس وقت یہاں کا بادشاہ "زارح" تھا۔ انھوں نے اس کو "اسا" کے خلاف جنگ پر آمادہ کیا اور اپنے ملک کی تمام کمزوریوں پر اس کو مطلع کردیا۔ زارح نے پہلے تو وہاں اپنے جاسوس بھیج کر بطور خود حالات کا جائزہ لیا، جب اطمینان ہوگیا تو ایک کثیر لشکر لے کر سمندری راستے سے شام کی طرف روانہ ہوگیا۔ اسا کو جب اس کے آنے کی خبر پہونچی تو مسجد اقصیٰ میں جاکر تضرع و زاری میں مصروف ہوگیا اور نصرت دین کے لئے اللہ سے دعا کی۔ زارح نے ساحل سمندر پر لنگر ڈال دیا اور بیت المقدس کی طرف چل پڑا۔ دو منزلوں کے بعد جب اس کا لشکر آبادی میں پھیلنا شروع ہوا تو بنی اسرائیل اس کی کثرت کو دیکھکر دہشت زدہ ہوگئے اور سب نے یہ طے کرلیا کہ زارح کی اطاعت کرلی جائے لیکن اسا نے ان کو سمجھایا اور کہا کہ اللہ نے مجھ سے نصرت کا وعدہ کرلیا ہے اور اس کا وعدہ خلاف نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسا اپنا مختصر سا لشکر لےکر "زارح" کے مقابلہ کو نکل آیا۔ زارح نے جب ان مٹھی بھر آدمیوں کو دیکھا تو کہنے لگا: میں نے ناحق اتنا لشکر جمع کیا اور اتنا روپیہ صرف کیا۔ غرضکہ زارح اپنی فوج کو لے کر اسا کے مقابلہ کو گیا اور تیر اندازوں کو حکم دیا کہ تیر چلانا شروع کریں اس موقع پر اسلامی روایات کی بنا پر ملائکہ کی فوج نے اسا کی مدد کی اور زارح کی فوج خود اپنے ہی تیروں کا نشانہ بن گئی۔ یہ دیکھ کر زارح پر ہیبت چھاگئی اور اپنے اتباع کو جمع کرکے کہا: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص کے پاس کوئی جادو ہے اور یہ چاہتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم کو ہلاک کردے۔ اس کے بعد زارح نے دیکھا کہ ایک کثیر لشکر تلواریں لئے بڑھا چلا آرہا ہے۔ اس کو دیکھ کر زارح پر اور زیادہ ہراس طاری ہوا اور اپنی فوج کو حملہ کا حکم دیا۔ اس حملہ میں اس کی فوج کا ایک ایک آدمی قتل ہوگیا اور صرف زارح اور اس کے کچھ ساتھی باقی بچے۔ یہ دیکھ کر زارح نے راہِ فرار اختیار کی اور کشتی میں سوار ہوگیا، لیکن کشتی جب بیچ دریا میں پہونچی تو ایک موج ایسی اٹھی کہ اس نے اس کشتی کو غرق کردیا اور زارح اور اس کے معدودے چند ساتھی سب ہلاک ہوگئے۔

(باقی)

ہفت تماشائے مرزا قتیل

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب ۔ استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ ۔ نئی دہلی

(۶)

سنیاسیان | سنیاسی میں یائے نسبتی ہے، یعنی سنیاس کرنے والا ۔ سنیاس کے معنی ہندی میں ترک و تجرید کے ہیں ۔ یائے نسبتی اگرچہ عربی الفاظ پر آتی ہے لیکن اب ہندوؤں اور مسلمانوں کے اتحاد کی وجہ سے ہندی میں بھی استعمال ہونے لگی ہے ۔ اس لفظ سنیاسی کے سوا اور بھی ہندی الفاظ میں یائے نسبتی آتی ہے ۔ جیسے جوگی، بیراگی اور روگی ۔ جو جوگ، بیراگ اور روگ سے منسوب ہیں لیکن یہ یہ ترکیب شاہ جہان آباد کی زبان (اردو) اور کسی حد تک بھاکا (موجودہ ہندی) کے ساتھ مخصوص ہے ۔ مگر ہندی قدیم یعنی سنسکرت میں یائے نسبتی کی گنجائش نہیں ہے ۔ کیونکہ زبان اردو مفرد نہیں بلکہ مرکب زبان ہے (یعنی کئی بولیوں اور زبانوں کا آمیزہ ہے) اور بھاکا میں کبیران (یعنی شاعروں نے) عربی کے بعض حروف و کلمات میں کچھ تغیر و تبدل کرکے انھیں ہندی بنالیا ہے جیسے ظالم کی جگہ جالم یا ضامن کے بدلے جامن یا کھت (خط) یا سیسا (شیشہ) یا کجیا (قضیہ) کِسّا (قصّہ) مگر یہ لفظ بغیر تشدید کے ہندی میں جھگڑے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے ۔

بہرحال سنیاسیوں کا فرقہ قدیم ہے اور عبادت و ریاضت میں یہ لوگ تارک الدنیا اور فقرا کی طرح ہیں ۔ اہل شرع ہندوؤں کے آئین کی پابندی نہیں کرتے ۔ اس جماعت کے بیشتر لوگ شریف النفس تارکِ دنیا، بے لوث اور خاک نشین پائے جاتے ہیں ۔ اکثر بالکل ننگے رہتے ہیں ۔ انھیں ستر کے کھلے رہنے سے بھی شرم نہیں آتی ۔ اُن کے بدن کا لباس صرف بھنڈول ہے جو یہ جسم پر ملتے ہیں اور بچھونا بھی خاک ہی کا ہوتا ہے ۔ بعض لوگ خاک سے بھی تعلق نہیں رکھتے، اسے بھی ترک کردیتے ہیں ۔

لیکن یہ لوگ فسق و فجور کے پاس بھی نہیں پھٹکتے۔ ہندی میں انھیں ناگے کہتے ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ سپاہی پیشہ بھی ہوتے ہیں۔ یہ مسلمانوں کے یہاں نوکری کرنے سے پرہیز نہیں کرتے۔ جو کوئی ان کو روپیہ دے اُسی کے مطیع و فرمانبردار ہو جاتے ہیں۔ اور جنگ کے موقع پر بڑی بہادری کا مظاہرہ کرتے ہیں لیکن ان میں بہت سے بدذات، چور، ڈاکو، قزاق، سودخور، زانی، شراب نوش اور بدزبان ہوتے ہیں، سور کا گوشت بڑی رغبت سے کھاتے ہیں، بعض لوگ، جو کسی کے ہاں ملازم نہیں ہیں، اُن کا شغل چوری اور ڈکیتی ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ چند ہزار ناگے جمع ہو کر کسی نئے ملک میں جا پہنچتے ہیں اور جس شہر میں بھی جاتے ہیں وہاں کے حاکم کو مجبور پا کر اُس سے مہمانی طلب کرتے ہیں۔ اور متمول ہندوؤں مثلاً مہاجن وغیرہ کو گرفتار کر کے خاطر خواہ اُس سے دولت حاصل کرتے ہیں۔ اگر طرف ثانی نے پہلے ہی سوال میں اُن کی خواہش کے مطابق یا اُس سے کم اُن کو روپیہ دیدیا تو اُس سے اپنا ہاتھ اُٹھا لیتے ہیں اور دوسرے کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں وگرنہ اُس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر اتنے بینت مارتے ہیں کہ اس پر موت کو بھی ترس آنے لگتا ہے۔ ان کی حرکات و سکنات مداری فقیروں کے مانند ہیں۔ لیکن مداری اپنا ستر ڈھکتے ہیں اور یہ لوگ نہیں ڈھکتے۔ بعض سنیاسی دکن کے شہروں میں امیرانہ شان و شوکت کے ساتھ رہتے ہیں۔ یہ لوگ روپیہ جمع کر کے اُسے تجارت میں لگا دیتے ہیں اور سود پر چلاتے ہیں اور بیٹھے بیٹھے لاکھوں کما لیتے ہیں۔ انھیں اگر ایک ہزار روپیہ دستیاب ہوتا ہے تو اُس میں سے سو روپیہ خرچ کرتے ہیں، باقی سب جمع کی مد میں جاتا ہے۔ ناگاؤں کی طرح یہ لوگ بھی بد باطن اور فتنہ پرور ہوتے ہیں۔ نیک آدمی اس گروہ میں عنقا ہے۔ لیکن ناگاؤں کے برعکس یہ لوگ ستر ڈھانپتے ہیں۔ ان میں بعض لوگ گیروے رنگی ہوئی زردی مائل سرخ چادر کے سوا کچھ نہیں پہنتے۔ چاہے اُن کے اصطبل میں ہزار ہا گراں قیمت گھوڑے اور فیل خانے میں سیکڑوں فیل فروخت ہونے کے لئے موجود ہوں۔ اور بعض گیروے رنگ کی ایک پگڑی اسر پر رکھتے ہیں یا اسی رنگ کی ایک چادر کندھے پر ڈال لیتے ہیں۔ باقی لباس بیش قیمت اور اعلیٰ

درجے کا پہنتے ہیں۔ یہ لوگ پری طلعت عورتوں اور خوبصورت بچوں سے اختلاط کرکے دنیا اور آخرت میں اپنا منہ کالا کرتے ہیں۔ یہ بچے بظاہر اُن کے چیلے یا بالکے کہلاتے ہیں۔ مرید عورت کو چیلی یا بالکی کہتے ہیں۔

سنیاسی فرقے کے لوگ مہادیو کے ماننے والے ہیں اور کسی دیوتا کو اس کے برابر نہیں جانتے اُن میں جو لوگ دنیا دار ہیں وہ سر اور ڈاڑھی کے بال تراشتے ہیں۔ اس مذہب میں ریاضتِ شاقہ بہت زیادہ ہے۔ بعض لوگ ہاتھوں کو اتنی مدت تک اُوپر اٹھائے رکھتے ہیں کہ وہ خشک ہو جائے۔ بعض اپنے پیروں کو گردن کی طوق بنا لیتے ہیں اور اسی حالت میں وہ سوکھ جاتے ہیں اور بعض لوگ ایک پیر کو خشک کرکے دوسرے پیر سے کام لیتے ہیں۔ چونکہ ہندوؤں کے عقائد میں تناسخ، تماسخ، تراسخ اور تفاسخ چاروں الگ الگ داخل ہیں، یعنی آدمی کی روح کا دوسرے آدمی کے بدن میں منتقل ہونا، انسان کا حیوان ہونا یا درخت کی شکل میں نمودار ہونا یا پتھر بن جانا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خدا عادل ہے، ظالم نہیں ہے، اور عادل کے معنی یہ ہیں کہ وہ گناہگاروں کو بُرے عمل کی سزا اور نیکوں کو اچھے عمل کی جزا دیتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بچہ کسی بادشاہ کے حرم میں ایک ملکہ کے بطن سے پیدا ہوتا ہے، دوسرا ایک خاکروب عورت کے بطن سے وجود میں آتا ہے اور ایک شخص دنیا میں پیدائش کے دن سے اپنی تمام عمر عیش و عشرت میں گذارتا ہے اور دوسرا شخص ساری عمر بیمار اور محتاج رہتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر خدا موجود نہیں ہے تو یہ جو کچھ پیش آتا ہے، اس کا تعلق تقدیر اور محض اتفاق سے ہوا لیکن اگر کوئی پیدا کرنے والا اور پالن ہار موجود ہے تو پھر شاہزادہ، شاہزادہ کیوں ہوا، اور خاکروب کا بچہ خاکروب ہی کیوں رہا۔ اگر شاہزادہ کی عزت اور خاکروب کی ذلت کا کوئی سبب نہیں ہے تو فاعلِ حقیقی کا فعل لغو معلوم ہوتا ہے (نعوذ باللہ من ذالک)

اور اگر ان بچوں کو اپنے ہی اعمال کی سزا یا جزا ملی ہے تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس سے پہلے بھی اس دنیا میں ان کا وجود رہا ہوگا۔ اسی سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ ایک بادشاہ

کے گھر اور دوسرا بھنگی کے گھر کیوں پیدا ہوا۔ اسی سے مسخ، رسخ اور فسخ کا مسئلہ ثابت ہوتا ہے۔ ورنہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ درخت آخر درخت کیوں ہے اور پتھر پتھر کیوں ہوا اور حیوان، حیوان کیسے بن گیا۔

دانشمند لوگ ان ریاضتوں پر ان لوگوں کا مذاق اڑاتے ہیں کہ یہ بدبخت جو ایک پیر پر کھڑے کھڑے دوسرے کو سکھا دیتے ہیں، یقیناً اس زمانے سے پہلے کسی دوسری جون میں پیدا ہوئے ہوں۔ اور انھوں نے اللہ کے بندوں کو اپنے سامنے بیٹھنے کی اجازت نہ دی ہوگی، جبھی تو وہ اس جنم میں سزا پا رہے ہیں۔ اسی طرح ان لوگوں کے بارے میں جنھوں نے اپنے ہاتھ سکھا لئے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ کسی زمانے میں انھوں نے کسی مسکین کا ہاتھ توڑا ہوگا۔ اور یہی لوگ یعنی ہندو مذہب کے عقلا، روایت بیان کرتے ہیں کہ سیتا کے فراق میں رام اپنے بھائی لچھمن اور چند دوسرے رفیقوں کے ساتھ ایک جنگل میں پہونچے اور لچھمن کو خودرو گھاس (سبزی، توڑ کر لانے کے لئے بھیجا تاکہ وہ اپنے اور ساتھیوں کے لئے کچھ کھانا بنا سکیں۔ لچھمن نے بہتیری کوشش کی اور چاروں طرف دوڑ دھوپ کی مگر کسی اُگنے والی شے کا نشان نہ ملا۔ آخر مایوس ہو کر واپس آئے۔ اور حقیقت حال سے اپنے بھائی کو مطلع کیا۔ رام نے سر ہلایا اور کہا کہ تمام جنگل سبزہ سے بھرا پڑا ہے لیکن آج کے دن ہماری قسمت میں کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ پچھلے جنم میں آج کے دن میں نے کسی برہمن کو کھانا نہیں کھلایا تھا۔

سنیاسیوں کے دس گروہ ہیں اور ہر ایک گروہ کے الگ الگ نام ہیں۔ اس فرقے والے جنیو کا استعمال نہیں کرتے۔ برہمنوں میں بھی جو لوگ سنیاسی ہو گئے ہیں وہ گردن میں زنار نہیں ڈالتے۔ یہی حال کھتری سنیاسیوں کا ہے۔

کبیر پنتھی | کبیر ایک مسلمان جولاہے کا نام تھا جو نگہر کا رہنے والا تھا۔ یہ لکھنؤ سے چھ سات منزل کے فاصلہ پر ایک قصبہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ راما نند نامی ایک فقیر نے، جو ابتدا میں کئی برس تک سنیاسی رہا تھا اور اس زمانے میں اُس نے بہت عبادت و ریاضت کی تھی۔ آخر میں وہ بیراگی ہو گیا۔ اور اس حالت میں بھی اُس نے مرتبۂ کمال تک ترقی کی۔ وہ ایک دن راستے سے گذر رہا تھا۔ کبیر اُس کے حالات دیکھ کر بے قابو ہو گیا اور اس کی خدمت میں رہنے کا مشتاق ہو کر استفادہ کی اُمید میں اس کے پاس

آنا جانا شروع کر دیا۔ راما نند نے اس سبب سے کہ کبیر مسلمان ہے اس سے اعراض کرنا شروع کیا اور اس کی تربیت کی طرف متوجہ نہ ہوا لیکن جب اُس نے دیکھا کہ وہ عاشقِ صادق ہے اور کوئے محبت کی خاک کے سوا بدن پر کوئی لباس بھی نہیں رکھتا تو اُس کے حال پر مہربان ہوگیا اور ذکر و شغل کی تعلیم سے اُس کے باطن کو، جو ناآگہی کے باعث تاریک تھا، اپنے اعتقاد کے بموجب نورِ عرفاں سے منور کر دیا۔ یعنی اُس شخص کو جس پر اسلام کی محض تہمت تھی، "رشکِ ہندواں" بنا دیا۔ وہ اللہ کا بندہ رات دن رام اور کنہیا کی یاد میں محو رہتا تھا۔ آخر میں اُس کا جنون ترقی کی طرف مائل ہوا اور اس راستے پر جس سے راما نند آیا جایا کرتے تھے، وہ (کبیر) رات دن زمین پر پڑا رہ کر زندگی بسر کرنے لگا۔ اور کنہیا اور رام کی مدح میں کبت اور دوہے کہہ کر اونچی آواز سے گایا کرتا تھا۔ ہندوؤں کے گمان کے مطابق رفتہ رفتہ مقرب درگاہِ الٰہی میں سے ہوگیا۔ ایک دن راما نند نے اس کو اپنے سینے سے لگا کر بھینچا اور وہ نعمت جو اُس سے پوشیدہ رکھی تھی، اسے بخش دی لہٰذا تمام ہندوؤں نے ، پابوس ہو کر اُس کو ذخیرۂ سعادت سمجھا اور اُس سے فیضیاب ہوئے۔ ان ہی لوگوں کے قول کے مطابق کنہیا بے تکلف کبیر کے گھر آتا جاتا تھا اور اُس کا جھوٹا (کھانا پانی) ہندو لوگ کھا لیتے تھے۔ مگر نہیں کھاتے تھے برہمن لوگ۔ کہتے ہیں ایک دن کچھ برہمن کبیر سے ملاقات کرنے کے لئے اُس کے مکان پر گئے۔ کبیر نے ان کے لئے کھانا پکایا جب اُس نے کھانا کھانے کو کہا تو انھوں نے کہا کہ اگر کنہیا خود آکر اجازت دے تو ہم یہ کھانا کھا سکتے ہیں۔ کبیر نے اس کی صورت کا تصور کیا اور کنہیا اس کی مجلس میں ظاہر ہوگیا اور کبیر کا دل رکھنے کے لئے برہمنوں کو کھانا کھانے کی اجازت دے دی۔ ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے کبیر سے یہ بات تمہارے جمالِ جہاں آرا کے مشاہدہ کرنے کے لئے کہی تھی۔ ورنہ ہم برہمنوں کو کبیر کا جھوٹا کھانے سے کیا تعلق۔ اور تم ایسا حکم دینے پر مجبور ہو، کیونکہ جو شخص خلوصِ نیت سے تمہاری محبت کا دم بھرتا ہے تم اُس پر فریفتہ ہو جاتے ہو۔ اور ہر کام میں اس کی خاطر داری ملحوظ رکھتے ہو۔ تم نے خود کتاب میں ایسے طعام سے منع کیا ہے اور اب خود تم اُس کے کھانے کا حکم دے رہے ہو۔ پس ثابت ہوا کہ تم اس کھانے کو برہمنوں کے لائق...

سمجھتے۔ لیکن کبیر کی بھگتی سے شرمندہ ہو کر ہم لوگوں کو اُس کے کھانے کا حکم دیتے ہو۔ یہ بات سُن کر کنہیا جی خاموش ہو گئے اور برہمن بغیر کھانا کھائے واپس چلے گئے۔

یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ ایک دن کسی جانب سے ایک سپاہی مگہر میں آیا، ایک بقال کی دوکان کے ایک کونے میں بیٹھا ہوا تھا۔ اتفاقاً کبیر کی بیوی آٹا یا روغن خریدنے کے لئے اس بقال کی دوکان پر آئی۔ سپاہی اس عورت کو دیکھ کر دل دے بیٹھا۔ اور ہزاروں جان سے اُس کا خریدار ہو گیا۔ یہ عورت بھی باشعور تھی۔ اس کی حالت کو سمجھ گئی۔ وہ اپنے گھر واپس تو آ گئی لیکن سپاہی کی محبت اُس کے دل میں جم گئی۔ اب وہ ہر روز اس کا حال دریافت کرنے کے لئے اور اس کے دیدار سے اپنی تسلی کرنے کے لئے کسی نہ کسی بہانے سے وہاں جاتی تھی۔ کچھ دنوں کے بعد ایک ہمدرد عورت کے توسط سے اُن دونوں کے درمیان مستحکم عہد و پیمان ہوئے کہ چونکہ کبیر کی یہ عادت ہے کہ وہ ہر ماہ کے بعد دو تین دن کے لئے ایک بتخانہ کی زیارت کو جاتا ہے۔ اس وقت نئے مہینہ کے شروع ہونے میں دو روز باقی ہیں۔ یقین ہے کہ جب یہ مہینہ ختم ہوگا تو وہ عبادت کے لئے یہاں سے جائے گا اور اس کے جانے کے بعد ہم دونوں کی ملاقات میں کوئی مانع نہ ہوگا۔ عاشق شیدا اس جاں بخش خوشخبری کو سُن کر دن گننے لگا۔ جب مہینہ ختم ہوا اور اس محبوبہ کا شوہر اپنی عادت کے مطابق بتکدہ کے لئے روانہ ہوا تو معشوق کی طرف سے اُس کے بلانے کے لئے کسی آدمی کے آنے کا وہ انتظار کرنے لگا۔ اور اُس نے خود بھی اس خیال سے کہ شاید معشوقہ اُسے اپنے گھر بلانا مناسب نہ سمجھ کر خود اُس کے پاس آنے کا ارادہ کرے، ایک خلوت کدہ مہیا کر لیا تھا۔ اتفاق سے اُس دن شدید بارش ہونے لگی اور بڑے زور کا سیلاب آیا۔ دریا عبور کرنا اپنی طاقت سے باہر دیکھ کر کبیر اپنے گھر واپس لوٹ آیا۔ اُس نے دیکھا کہ اُس کی بیوی بھڑکیلا لباس پہنے بیٹھی ہے۔ اُسے تعجب ہوا اور اُس نے اس آرائش کا سبب دریافت کیا۔ بیوی نے اُس سپاہی کے عشق اور اپنے ارادے کو اُس پر ظاہر کیا۔ یہ قصہ سُن کر کبیر نے اپنی بیوی کو اُس سپاہی کے پاس جانے کی کھلے دل سے اجازت دے دی یہاں تک کہ وہ شوہر کی اجازت کے مطابق اُس عاشق کے پاس گئی اور شوہر کے واپس لوٹ آنے

اور اُس سے ملاقات کی اجازت پانے کا تمام قصہ اُس سے بیان کیا۔ یہ بات سنتے ہی سپاہی کے حواس گم ہوگئے اور اُس کے بدن پر کپکپی طاری ہوگئی۔ آخر میں اُس نے یہ کہا کہ تم میری ماں ہو اور تمہارا شوہر کبیرؒ میرا باپ ہے۔ اب اس کے علاوہ میرا تم سے کوئی معاملہ نہیں رہا۔ اور قیامت تک اسی عقیدہ پر قائم رہوں گا۔ عورت نے ہرچند معشوقانہ انداز سے اُس سے چھیڑ چھاڑ کی۔ سپاہی نے اس کی طرف کوئی التفات نہ کیا اور گفتگو ختم کرنے کے بعد اس کو کبیر کی خدمت میں پہونچا دیا۔

بیدانتی ہندوؤں کی ایک جماعت ہر کہ اس کو بیدانتی کہتے ہیں۔ کیونکہ بیدانت کے معنی تصوف کے ہیں۔ لغت کے لحاظ سے نہیں بلکہ اصطلاح کے اعتبار سے۔ کیونکہ تصوّف کے لغوی معنی اون پہننے کے ہیں۔ عرب میں ایک جماعت تھی وہ لوگ صوف پہنتے تھے اور اُن میں سے ہر ایک شخص اپنے آپ کو خدا کا مقرب سمجھتا تھا اُن کے اوقات یہ تھے کہ شرعی عبادت سے ذکر و شغل کو عبادتِ شرعیہ سے زیادہ سمجھتے تھے اور روزہ و نماز کے اتنے فریفتہ نہ تھے۔ تحفۂ اثنا عشریہ کے مصنف مولوی عبدالعزیز کے والد شاہ ولی اللہ محدثؒ اپنی تصنیف موسومہ بہ قرۃ العین فی تفضیل الشیخین میں لکھتے ہیں کہ علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہٗ نے اس جماعت کو قتل کر دیا تھا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ وہ لوگ باطل کے پیرو تھے کیونکہ علیؓ کا انہیں قتل کرنا اس جماعت کے عقائد کے باطل ہونے کی قوی دلیل ہے۔ اصل خواہ کچھ بھی ہو لیکن اس کا مفہوم یہی ہے جو میں نے لکھا ہے۔

بہر حال اُن کا عقیدہ یہی تھا کہ اس زمانے میں دو جہان کی سعادت حاصل کرنے کا ذریعہ صوفیوں کی پیروی ہے۔ وہ لوگ اچھی آواز پر ہا ھو کرتے تھے اور بیتاب ہو کر رقص کرتے تھے۔ اس حکایت کو یہیں چھوڑتا ہوں اور اصل مطلب کی طرف آتا ہوں۔

ہرچند بیدانتی لوگ ہندوؤں کے مذہب میں اس کی شریعت کے راستے سے ہٹ کر چلتے ہیں لیکن تمام ہندو اس فرقے کو اپنا مرشد کامل اور رہنما سمجھتے ہیں اس کے باوجود کہ اُن میں سے ہر ایک فرد اپنے آپ کو عین خدا سمجھتا ہے۔ جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربی نے فصوص میں لکھا ہے۔ بیدانتیوں کے اقوال کا ترجمہ کسی نسخہ میں نہیں ہے لیکن صوفیوں کے اعمال وہی ہیں جو بیدانتیوں کے اعمال ہیں۔

بس اتنا فرق ہے کہ انھوں نے اصطلاحات کے نام بدل دیئے ہیں اور رقص و وجد کو جو چشتیہ سلسلہ میں بہت رائج ہے انھوں نے بیراگیوں سے سیکھا ہے کیونکہ وہ لوگ بھی اکثر بتوں کے سامنے رقص کرتے ہیں۔ دوسری لطف کی بات یہ ہے کہ بیاس کے لڑکے سکھدیو کے قصے اور ساتویں اوتار رام کی بیوی سیتا کی والدہ کی نقل بعض صوفیوں سے منسوب کرتے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے

کہ بیاس ہندوؤں کے مذہب میں بڑا عالم و فاضل ایک شخص تھا جس نے بہت عبادت و ریاضت کی تھی اور درگاہ کبریا کے مقربوں میں سے ہو گیا اور اس کو حی ابدی (امر) بھی کہتے ہیں اور اس کا ایک لڑکا تھا وہ بھی اپنے باپ کی طرح علوم عقلیہ میں ماہر تھا اور ابتدائے شعور سے تحقیق کا ذوق رکھتا تھا اس کا نام سکھدیو تھا وہ ہمیشہ اپنے باپ سے یہ سوال کیا کرتا تھا کہ خدا اور مخلوق کے درمیان کیا نسبت ہے۔ بیاس اس سوال کو سن کر خاموش ہو جایا کرتا تھا۔ جب بیٹے کا اصرار حد سے زیادہ بڑھا تو اس نے راجہ جنک کے پاس بھیج دیا جس نے فقر اور توکل کی منزلیں طے کی تھیں اور جو ظاہر میں شاہانہ شان و شوکت رکھتا تھا۔ مگر فقیری کی منزلیں طے کر چکا تھا چونکہ وہ شراب وحدت کا دُرد آشنا تھا اور شاید بیاس کا یہ گمان تھا کہ اس کے بیٹے کو مطمئن کرنا اس کے علاوہ کسی کا کام نہ تھا۔ بہر حال جب سکھدیو راجہ کے گھر پہونچا اور دربان نے اسے خبر کی کہ سکھدیو نامی شخص در دولت پر حاضر ہے راجہ نے اس عمارت میں جو دروازہ سے اس کی مسندگاہ تک بنی ہوئی تھی، پری پیکر عورتوں کو فاخرہ لباس اور بیش بہا زیورات سے آراستہ پیراستہ کر کے بٹھا دیا اور حکم دیا کہ آج کے دن در دولت پر آیا ہوا فقیر جب عمارت میں داخل ہو تو ان میں سے ہر ایک حور پیکر اس کے استقبال کو دوڑے اور معشوقانہ انداز سے اس سے اختلاط کرے۔ اسی طرح دوسرے مقام پر گراں بہا جواہرات اور نفیس کپڑے کی کشتیاں اور دیناروں کے صندوق رکھ کر محافظوں سے کہا کہ جب وہ فقیر ان کے قریب پہونچے تو یہ سب کچھ اس کے آگے ڈال دیں۔ یہ ملازمین حکم کے مطابق جب دونوں عمارتوں میں چلے گئے تو راجہ نے سکھدیو کو اپنی خدمت میں طلب کیا جیسے ہی وہ شاہانہ دولت سرا میں داخل ہوا، ویسے ہی حسین عورتوں نے اس عمارت سے نکل کر اس کو چاروں طرف سے گھیر لیا اور اس کے ساتھ دلبرانہ اور معشوقانہ چھیڑ چھاڑ شروع کر دی۔ جوش و اختلاط تو درکنار، سکھدیو نے ان کو نظر پھیر کر بھی نہ دیکھا۔ جب انھوں نے اس کو ملتفت ہوتے نہ دیکھا تو اپنے مقام پر واپس لوٹ آئیں۔ اسی طرح وہ جواہرات اور اسباب اور نقدی روپیہ کی لالچ کا شکار نہ ہوا۔ اس نے سوچا بھی نہیں کہ یہ کس کے لئے اور کیوں ہے۔ ان واقعات کو سن کر راجہ جنک کو معلوم ہو گیا کہ سکھدیو کاملوں میں سے ہے۔ جب راجہ کی نظر سکھدیو پر پڑی تو اس نے یہی کہا کہ اے سکھدیو تم خدا رسیدہ لوگوں میں سے ہو اور خدائی بھیدوں میں سے کوئی بھید تم سے چھپا ہوا نہیں ہے۔ تیرا باطن ایک ایسا آئینہ ہے کہ اس میں علوم غیبیہ کی صورتیں منقش ہوتی ہیں۔ تجھے کسی معلم یا مرشد کی ضرورت نہیں ہے کون سا عقدہ باقی ہے جسے تو نے اپنے ناخن تحقیق سے حل نہیں کیا۔ سکھدیو یہ باتیں سن کر راجہ سے رخصت ہو گیا۔ راقم الحروف نے یہ قصہ خود اپنی آنکھوں سے کتاب میں دیکھا ہے جو چشتیوں کے پیشوا اور مقتدا ابراہیم ادہم صوفی سے منسوب ہے

———(باقی)———

تیرھویں قسط

جناب عابد رضا صاحب بیدارؔ - رضا لائبریری - رام پور

قیدِ فرنگ سے آزادی کے بعد:-

"اردوئے معلی کی دوبارہ اشاعت پر چند احباب نے بمقتضائے محبت و ہمدردی یہ صلاح دی ہے کہ ہم کو اب پالٹکس سے بالکل دست کش ہو جانا چاہیئے۔ بعض کا مشورہ یہ تھا کہ اگر سیاسی مضامین ہوں بھی تو مسلم لیگ کی مسلمہ پالیسی کے موافق ہوں، چند دوستوں نے جو آزاد خیال ہیں، یہاں تک اجازت دی کہ اگر جمہور اہلِ ہند ہی کی ہم خیالی منظور ہو تو کانگریس کے نرم فریق کی روش اختیار کی جائے۔

ہم پر ان تمام نیک نیت مشوروں اور بامصلحت کوش صلاحوں کا شکریہ فرض ہی لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے خیال میں یقین یا عقیدہ عام اس سے کہ وہ مذہبی ہو یا سیاسی ایک ایسی چیز ہے جس کو کسی خوف یا مصلحت کے خیال سے ترک یا تبدیل کر دینا اخلاقی گناہوں میں سے بدترین گناہ ہے جس کے ارتکاب کا کسی حریت پسند یا آزاد خیال اخبار نویس کے دل میں ارادہ بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔

پالٹکس میں ہم مقتدائے وطن پرستاں مسٹر تلک اور سر گروہ احرار بابو آربند و گھوش کی پیروی کو اپنے اوپر لازمی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ اس حیثیت سے فیروز شاہی کانگریس سے ہم کو اتنی ہی بیزاری ہے جتنی امیری مسلم لیگ یا نوزائیدہ لال چندی کانفرنس سے۔ اور ہمارے خیال میں یہ بیزاری بالکل حق بجانب ہے۔ اس لئے کہ دنیا میں رفتار اور اہلِ دنیا کے طبائع کا میلان صریحاً حریت کی طرف ہے۔ چنانچہ خوابیدہ براعظم ایشیا میں ہندوستان کے سوا اور کوئی بڑا ملک اس وقت آزادی کی نعمت سے محروم نہیں ہے۔ پس عقلِ سلیم باور نہیں کر سکتی کہ تمام عالم میں صرف ہندوستان ہی ایک ایسا ملک باقی رہے جس کی قسمت میں محکومیِ دوام کی

ذلت لکھدی گئی ہو۔ ایسا گمان بظاہر مشیتِ ایزدی کے سراسر خلاف نظر آتا ہے۔

غرض کہ اربابِ دانش و بینش کو یہ بات ماننی پڑے گی کہ فرنگی حکومت کا غیر طبعی نظام ہمیشہ کے لئے ہندوستان میں باقی نہیں رہ سکتا اور اپنی موجودہ صورت میں تو اس کا چند سال قائم رہنا بھی دشوار نظر آتا ہے گرم فریق کے رہنما عموماً اور آربندو گھوش خصوصاً تمام پولیٹیکل کوششوں میں مذکورہ بالا اصول کو پیش نظر رکھتے ہیں اس واسطے ہمارے نزدیک وہ حق پر ہیں۔ برخلاف اس کے رہنمایانِ فریقِ نرم، پیروانِ مسلم لیگ اور بانیانِ ہندو کانفرنس اہل ہند اور دوامی محکومی کو لازم و ملزوم سمجھتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک ہمارے انتہائی عروج کا مفہوم اس قدر ہے کہ ہم غلام سے ترقی یافتہ غلام یا محکوم سے خوشحال محکوم ہو جائیں۔ یہ لوگ آزادیٔ ہند کی خواہش کو خواب و خیال سے زیادہ وقعت نہیں دیتے۔ ان کا دائرۂ خیال اور اسی لئے دائرۂ عمل بھی تنگ اور محدود ہے۔ ان کی روش دنیا کی رفتارِ حریت کے خلاف ہے اور اس لئے قطعی طور سے غیر طبعی اور ناقابلِ قبول ہے۔ اردوئے معلّٰی کو ان لوگوں کی پالیسی سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ بقول مرحوم مصطفےٰ کامل پاشا مفتوح قوموں اور ملکوں کے لئے اس کے سوا اور کوئی پالیسی نہیں ہو سکتی کہ وہ اپنی تمام محنت کے ساتھ حریت کامل کے دوبارہ حاصل کرنے کی سعی میں مصروف ہو جائیں۔ پس جس شخص کی پالیسی اس سے کچھ بھی مختلف ہو اس کی نسبت سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ بہی خواہانِ وطن کے گروہ سے یقیناً خارج ہے۔

ہر قیمتی سے قیمتی چیز کی طرف سے انھوں نے اپنی چشمِ قناعت پسند کو بند کر لیا ہوسِ جاہ اور طلب نام و نمود کے مکروہ جذبات سے حسرت کا قلب پاک کبھی آشنا نہیں ہوا۔ صدق و صفا زہد و ورع کے اوصاف ان میں فتنہ کی طرح جلوہ گر ہیں۔ نئی پود میں شاید ہی ایسی مثالیں مل سکیں جن میں مزاج کی سادگی کے ساتھ حوصلہ کی بلندی، یقین کی استواری، حق پسندی، حق شعاری، خلوص و تقویٰ اور ایثار و فدویت کے اعلیٰ اوصاف اور کریمانہ اخلاق حسرت سے زائد یا حسرت کی برابر پائے جاتے ہوں اور چونکہ انھوں نے اپنی ضروریات کو بہت محدود کر لیا ہے اس لئے مدنیت کے غیر ضروری لوازمات کے لئے وہ کسی دوسرے کے محتاج نہیں ہوتے۔ اسی استغنا اور بے نیازی کا اثر اُن کے قوتِ ضمیر و جرأت صداقت اور بے باکانہ اظہار رائے پر پڑتا ہے یعنی کوئی خارجی طاقت ان کو متاثر و مرعوب کرنے میں کامیاب نہیں ہوتی۔

حسرت کے ایثار کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اُن کی آمدنی ابتدا سے اِس وقت تک کبھی شاید پچاس روپیہ سے زائد نہیں ہوئی۔ سودیشی اسٹور قائم کرنے سے پہلے تو اردوئے معلی کی محدود آمدنی پر قانع تھے اور اردوئے معلی کی اشاعت پانچسو سے کبھی زائد نہیں ہوئی۔ جیل جانے کے بعد اُردوئے معلی بند ہو گیا اور یہ تھوڑی بہت آمدنی بھی جاتی رہی۔ اس وقت خدا ہی کو معلوم ہے کہ بیگم حسرت موہانی اور اُن کی شیر خوار بچی نے کیونکر دن گذارے

جیل سے آنے کے بعد حسرت نے پھر دوبارہ اردوئے معلی کو جاری کیا مگر چونکہ اب سرمایہ اُن کے پاس باقی نہیں رہا تھا اور حکومت کے لطف و مہربانی نے ان کی مالی حالت اس قابل نہیں رہنے دی تھی کہ وہ اردوئے معلی کو پھر اسی سابقہ شان سے نکال سکتے۔ اس لئے مجبوراً ان کو اردوئے معلی کا سائز، حجم اور اسی کے ساتھ قیمت کم کرنی پڑی۔ یعنی صرف ایک روپیہ قیمت رکھی سال بھر میں صرف پانچسو روپے حسرت کے ہاتھ میں آتے تھے جس میں خود اردوئے معلی کے سال بھر کے مصارف بھی شامل تھے۔ اگر ان مصارف کو منہا کر کے خالص آمدنی حسرت کی دیکھی جاتی تو شاید دس بارہ روپیہ ماہوار سے کسی طرح زائد نہیں ہو سکتی تھی۔

مولانا حسرت سودیشی تحریک کے ابتدا ہی سے حامی و موید تھے اور ہمیشہ اس تحریک کو وسعت و فروغ دینے میں ساعی اور خواہشمند رہے۔ دنیا جانتی ہے کہ حسرت کا وجود ایک پیکرِ عمل ہے، اُن کے مذہب میں عقیدہ کا تعلق صرف قلب ہی سے نہیں ہے بلکہ وہ اس کو ایک غیر مرئی شکل میں دیکھنا پسند کرتے ہیں چنانچہ اس تحریک کے متعلق بھی اُن کی کوشش ہمیشہ یہی رہی کہ جس قدر ممکن ہو اس کی وسعت تمام ہندوستان کو اپنی آغوش میں لے لے۔ اس میدان میں سب سے پہلا قدم اُن کا خود اپنے نفس اور اپنے متعلقین کی طرف بڑھا۔ یعنی سب سے پہلے انھوں نے خود اپنے اور اپنے متعلقین کے اوپر غیر ملکی مصنوعات کو حرام کر لیا۔ اس کے بعد اسی تحریک کو وسعت دینے میں مصروف ہوئے۔ کوشش کر کے ایک سودیشی اسٹور قائم کر دیا۔ مولانا شبلی اور نواب وقار الملک کی وساطت سے سر فاضل بھائی کریم بھائی سے ملے اور مولانا کی سفارش سے سر فاضل بھائی سے

سے قرض کپڑا خریدا۔ اسی طرح دوسری چیزیں دوسرے تھوک فروشوں سے قرض خریدیں۔ یہ دوکان چل نکلی اور خاصی کامیابی حاصل ہوئی۔ انھوں نے اس تحریک کو مزید وسعت دینے کے لئے اکثر مقامات کے دورے کئے اور وہاں جا کر اس تحریک کی خوبیاں لوگوں کے ذہن نشین کرائیں اور بہت سے قصبات اور شہروں میں سودیشی دوکانیں کھلوادیں جو اب تک کامیابی کے ساتھ چل رہی ہیں۔

غرضکہ حسرت ملک کی اقتصادی حالت کے درست کرنے میں بالکل اسی طرح سرگرمی سے ساعی رہے جس طرح وہ میدانِ سیاست میں سرگرم کار تھے اور ان کا یہ سلسلہ ۱۹۰۵ء سے جاری ہے۔

حسرت کا خیال ہے کہ اس وقت جمہور اہلِ اسلام کو ثانوی تعلیم کی سخت ضرورت ہے تاکہ عام طور پر مسلمان صنعت و حرفت اور تجارت و زراعت وغیرہ میں شریک ہو سکیں۔ اس خیال کی بنا پر وہ اسکولوں کے قیام کالجوں سے بھی زیادہ ضروری سمجھتے ہیں اور اسی خیال کی بنا پر وہ اسکولوں کے الحاق کے بغیر مسلم یونیورسٹی کو مفید نہیں سمجھتے' چنانچہ حسرت نے آخر وقت تک اس امر کی کوشش کی کہ جب تک آزاد یونیورسٹی نہ ملے اس وقت تک گورنمنٹ کے محدود و غیر آزادی بخش چارٹر کو قبول نہ کیا جائے وہ اپنے اس خیال کے مطابق کہ مسلمانوں کو ثانوی تعلیم کی زیادہ ضرورت ہے' یہ مصمم ارادہ کئے ہوئے ہیں کہ ہر ضلع اور ہر قصبہ میں ایک اسلامی درس گاہ قائم کراکے رہیں گے۔

معاشرتی امور میں اصلاحِ تمدن کے تمام مسائل سے اتفاق کامل ہے۔ البتہ رسم پردہ کے متعلق حسرت ہندوستان کے موجودہ اور مروجہ پردے کو کوئی مذہبی فرض نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک چہرہ اور ہاتھ داخلِ ستر نہیں ہیں۔ اس لئے اُن کا چھپانا بھی مذہباً لازمی نہیں ہے تاہم اہلِ ہند کی اخلاقی حالت کے لحاظ سے وہ جمہورِ ملت کے لئے رسماً و مصلحتاً نہ کہ مذہباً پردے کو جائز سمجھتے ہیں۔ البتہ خواص کے لئے جن کو کسی قسم کے فساد کا اندیشہ نہو' وہ پردے کو بیکار سمجھتے ہیں اور اسی خیال پر عمل بھی کرتے ہیں۔ مذہباً حنفی ہیں اور مشرباً قادری' بچپن ہی میں مولانا شاہ عبدالرزاق فرنگی محلی سے بیعت کی تھی۔ اس کے بعد آپ کے صاحبزادہ

یعنی مولانا عبدالباری صاحب کے والد ماجد سے پھر تجدید بیعت کی۔ یہ خاندان قادری المشرب ہے،

مولانا کو تصوف کے ساتھ غیر معمولی لگاؤ ہے۔ موجودہ قید فرنگ میں اس رنگ نے اور بھی پختگی اختیار کرلی ہے۔ حسرت کا قول ہے کہ تصوف جانِ مذہب ہے اور عشق جانِ تصوف۔ العشق هو الله هو الله کا اکثر ورد رکھتے ہیں۔

مولانا حسرت فرماتے ہیں کہ میں نے کوئی امتحان ایسا نہیں دیا جس کے بعد کامیابی کا یقین نہ ہو۔ چنانچہ علی گڈھ کالج سے بی اے کا امتحان دینے کے بعد نتیجہ کا انتظار کئے بغیر اردوئے معلیٰ کا اشتہار شائع کردیا تھا۔

اُردوئے معلیٰ نے پالٹیکس میں اس وقت سے حصہ لینا شروع کردیا تھا جبکہ اس خیال کو سخت ترین معصیت سمجھا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ اس وقت مسلمانوں میں حسرت کا ایک بھی ہمخیال نہ تھا۔ الا ماشاء اللہ مظہر الحق اس وقت تک صفی پور میں منصف تھے اور پالٹکس میں حصہ لے بھی نہیں سکتے تھے۔ حسرت سے ان کی شناسائی ادبی تحریک کی بنا پر ہوئی تھی۔ محمد علی بھی ۱۹۱۴ء تک حسرت سے اختلاف رکھتے تھے غرض کہ عام طور سے حسرت کی پالیسی سے مسلم لیڈروں کو اختلاف تھا۔ البتہ صرف ایک مولانا شبلی مرحوم تھے، جنھوں نے ابتدا ہی سے حسرت کی تائید کی اور ۱۹۰۴ء میں اردوئے معلیٰ کا پہلا سیاسی مضمون دیکھ کر داد دی تھی اور لکھا تھا:۔

اینکہ گفتی حکایتِ سحر است ۔۔۔ روز روشن ہنوز در قدر است

ذیل کے دو واقعے بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ ایک تو یہ کہ علی گڈھ کالج میں حسرت، ڈاکٹر ضیاء الدین کے خاص اصرار اور تحریک سے آئے اور آخر تک ریاضی نہ چھوڑا۔ دوسرے یہ کہ اردوئے معلیٰ میں پہلا سیاسی مضمون شیخ عبداللہ نے لکھا۔ مگر اب یہی دونوں بزرگ علی گڈھ میں حسرت سے سب سے زیادہ اختلاف رکھتے ہیں۔

حسرت کی ذات اپنے اندر ایک نمایاں خصوصیت رکھتی ہے اور وہ یہ کہ سوائے اختلافِ رائے کے اور ان کی کسی بات سے لوگوں کو اختلاف نہیں اور نہ اخلاقی حیثیت سے اُن پر آج تک کسی نے

کوئی اعتراض کیا۔ تمام ملک اُن کی حُسنِ نیت کا قائل ہے۔ اور اُن کے خلوص اور للّٰہیت کا معترف، ان کی حریت پسندی و وطن پرستی کے جذبات کو حبِ جاہ اور طلب نام و نمود و غرور وغیرہ سے بالکل منزہ سمجھتا ہے اور ہر شخص اُن کی سچائی کا معترف ہے۔

حسرت کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ تمام اسلامی ہند میں سب سے پہلے جس شخص کے پاؤں میں وطن پرستی کے جُرمِ بے جرمی میں مقدس بیڑیاں ڈالی گئیں، وہ اس دیوانہ حریت و آزادی حسرت موہانی کا پاؤں ہے۔

تیسری خصوصیت ان کی یہ ہے کہ وہ اس وقت سے راہِ حق اور صراطِ مستقیم پر چل رہے ہیں، جبکہ سیاسی عقائد کے لحاظ سے تمام اسلامی ہند گمراہ تھا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ آج انھیں کی پالیسی پر تمام لوگ عامل ہیں۔ یہ اُن کی سچائی اور ان کے عقیدہ کی استقامت کی نہ صرف دلیل ہے بلکہ فتح ہے۔ جس پر حسرت جس قدر چاہیں فخر کر سکتے ہیں کہ اولیت کے مجد و شرف کے لئے خداوند قدوس کے دستِ قدرت نے اُن کو چُن لیا تھا گویا ضلالت و گمراہی سے کبھی اُن کا دل آشنا نہیں ہوا اور اول دن سے وہ مومن و مسلم تھے۔ یعنی ایسا نہیں ہوا کہ پہلے وہ غلامی پسند اور استبداد دوست ہوں، بعد میں واقعات اور تجارب نے تبدیلِ رائے پر ان کو مجبور کر دیا ہو وہ زمانے کی کسی انقلابی طاقت سے متاثر نہیں ہوئے بلکہ خود انہیں کے حالات و کیفیات نے انقلابی صورت پیدا کر دی اور ایک دنیا اس دورِ انقلاب کے ماتحت آگئی۔

لیکن حسرت نے اپنی شخصیت کو ایک لیڈر کی حیثیت سے کبھی نمایاں نہیں کیا اور نہ کبھی رہنمائی اور پیشوائی کی اس عزت کی طرف ایک قدم بڑھایا جس کے حصول کی آرزو میں سیکڑوں خانہ زاد لیڈر بن گئے آج تک نہ کبھی ان کی گاڑی کھینچی گئی نہ پھولوں کے ہار اُن کے گلے میں پہنائے گئے نہ ان کا کہیں استقبال کیا گیا اور نہ پذیرائی کی تمنا کبھی اُن کے دل میں پیدا ہوئی۔ وہ پیدل چل کر جلسوں میں شریک ہوتے، تھرڈ کلاس میں سفر کرتے، معمولی سودیشی کپڑے پہنتے اور معمولی سادہ غذا کھاتے پیتے رہتے۔

قانونِ مطابع کی جابرانہ دست درازیاں جس وقت سے اسلامی ہند پر شروع ہوئیں تو ہندوستان میں سب سے پہلا اسلامی پریس جس پر تلوار چلائی گئی وہ حسرت ہی کا اردو پریس تھا۔ اردو پریس کی تمام کائنات ایک کاٹھ کی دستی مشین اور تین پتھر تھے، جس میں دو جزو کا ماہوار اردوئے معلیٰ چھپتا تھا۔ اور یہ

اوقات ایسا ہوا کہ خود حسرت نے مشین چلائی اور قلیوں کی طرح کام کر کے رسالے کو اُس کے وقت پر شائع کر دیا۔

ایسے بے حقیقت پریس سے جس سے ایک حبہ آمدنی کبھی نہیں ہوئی سترہ سو مسٹن کی گورنمنٹ نے پورے تین ہزار کی ضمانت طلب کی۔ ایک ایسے شخص سے جو سو دو سو روپے کا بھی انتظام نہ کر سکتا ہو اُس سے تین ہزار کی ضمانت طلب کر لینا سوائے جذبۂ انتقام کے اور کس امر پر محمول کیا جا سکتا ہے اس ضمانت طلبی کا مدعا اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ پریس قطعی طور سے بند کر دیا جائے۔ حالانکہ ضمانت وغیرہ کا لینا صرف اس غرض سے ہوتا ہے کہ آئندہ سے احتیاط کی جائے نہ کہ سرے سے پریس کو غارت ہی کر دیا جائے۔ حسرت تین ہزار کی رقم فراہم نہیں کر سکتے تھے بالآخر ان کو پریس اور اس کے ساتھ ہی اردوئے معلی بند کر دینا پڑا۔ تاہم انھوں نے آخری پرچے میں اعلان کر دیا کہ گو اردوئے معلی بند کر دیا گیا ہے مگر میری زبان، میرا دل اور میری قوتِ عمل ہنوز آزاد ہے اور میں جس طرح پہلے کام کرتا تھا اب بھی خدا کی بخشی ہوئی طاقتوں سے کام لوں گا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ طرابلس میں جنگ چھڑی ہوئی تھی۔ مولانا حسرت نے اٹلی کے خلاف بائیکاٹ کا فتویٰ شائع کیا تھا اور اس پر اکتفا نہیں کی بلکہ تقریروں اور تحریروں کے ذریعہ مسلمانوں کو اس امر پر آمادہ کر رہے تھے کہ وہ اٹلی کا مال خریدنا ترک کر دیں۔

حسرت کی یہ بے باکی گورنمنٹ کو خوش نہیں آئی۔ غالباً اس جدّوجہد اور سعی و کوشش کو روکنے کے لئے یہ تدبیر کی گئی تھی۔ مگر گورنمنٹ کے اس طرزِ عمل سے مولانا حسرت کا جوشِ عمل اور بھی ترقی پکڑ گیا اور وہ ہمہ تن اس تحریک کو فروغ دینے میں مصروف ہو گئے۔ اور اردوئے معلی کے بجائے تذکرۃ الشعرا کے نام سے ایک سہ ماہی رسالہ نکال کر ادبی خدمت گذاری کے سلسلہ کو بھی جاری رکھا۔

یوں تو حسرت کو کامل آزادی کبھی نصیب نہیں ہوئی، یعنی ہمیشہ ہمہ وقت سی آئی ڈی کے آدمی سفر حضر میں ان کے ساتھ ہی رہا کرتے تھے۔ مگر کوئی قید و بند نہیں تھی۔ اسی حال میں ۱۹۱۶ء تک آزاد رہے۔ لیکن مئی ۱۹۱۶ء میں مسلم یونیورسٹی فاؤنڈیشن کمیٹی کے جلسہ سے واپس آنے کے دو تین ہی روز بعد پہلے ان کی خانہ تلاشی ہوئی، پھر نظربندی کا حکم صادر ہوا۔ للت پور بھیج دیا گیا اور وہیں ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ نے آناً فاناً چند گھنٹوں میں فیصلہ سنا دیا۔ اور دو تین مختلف الزامات میں دو سال کی قید محض

تجویز کردی۔

اس مرتبہ مولانا کی نظر بندی اور جیلخانہ پر ملک و قوم کی طرف سے اس سرد مہری و بے نیازی کا اظہار نہیں کیا گیا جو ۱۹۰۸ء میں کیا گیا تھا۔ ملک کے ہر ہر گوشہ سے مولانا کی بے قصور سزا دہی اور نظر بندی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی گئی۔ صحافتِ وطن نے بھی اپنی پوری قوت سے ان جابرانہ احکام کے خلاف صدائیں بلند کیں۔

۲۲ مئی ۱۹۱۸ء کو میعادِ قید ختم ہونے والی تھی مگر ایک نیا مرحلہ امتحان و آزمائش کا تھا یعنی دو سال مسلسل قید کے بعد پھر از سرِ نو وہی منزلِ امتحان اور وہی محلِ آزمائش درپیش تھا یعنی جس وجہ سے دو سال قبل حسرتؔ نے قانونِ تحفظِ ہند کے احکام کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا وہی وجہ آج بھی موجود تھی۔ آنے والی تاریخ آئی اور حسرتؔ نے اس معرکۂ حق و باطل میں وہی کیا جس کی ان سے توقع تھی۔ حکومت نے ان کی میعادِ سزا ختم ہونے سے پہلے ہی اُن کو رہائی دی اور ساتھ ہی احکام نظر بندی بھی دینے چاہے مگر حسرتؔ نے اُن کو لینے سے یک قلم انکار کر دیا۔

اس موقع پر بیگم حسرتؔ موہانی اور سنٹرل بیورو کے کارکن مسٹر تاج الدینؔ اور نواب اسحاقؔ خاں پہلے سے میرٹھ پہونچ گئے تھے۔ نواب صاحب قبلہ نے اس موقع پر بہت کچھ رفاقت کی اور مولانا حسرتؔ کو اس امر پر آمادہ کر لیا کہ وہ بطورِ خود کھٹور میں کچھ دن قیام کر لیں تاکہ اس عرصہ میں حکومت سے مزید گفتگو کی جا سکے۔ چنانچہ مولانا نے اپنی خوشی سے بطورِ خود چند روز کے واسطے کھٹور میں رہنا منظور کر لیا۔ اور ایک تار گورنمنٹ کو دیا گیا کہ اگر حکومت نظر بندی کے احکام کا نوٹس جاری نہ کرے تو وہ اپنی خوشی سے کم و بیش حکومت کی شرطوں کا خیال رکھیں گے۔ حکومت نے حسرتؔ کی اس شرط کو منظور کر کے جاری شدہ احکاماتِ نظر بندی کو اٹھا لیا اور نوٹس کو منسوخ کر دیا۔

(باقی)

مثنوی مولانا روم

از لفٹنٹ کرنل ڈاکٹر خواجہ عبدالرشید صاحب

یہ مختصر سا خط شائع کر کے مشکور فرمایئے۔ اور اگر سمجھیں کہ میں نے جھک ماری ہے تو پھاڑ کر پھینک دیں۔ میری نگاہ میں یہ اختلاف پہلے نہیں گذرا۔ ایک مرتبہ ایک شعر (پہلا شعر) کے متعلق صدق میں میں نے خود ہی لکھا تھا، اب اور اشعار اکٹھے ہو گئے تھے آپ کو روانہ کرتا ہوں۔

قونیہ میں مولانا رومی کے مزار پر چند قطعات قلمی آویزاں ہیں جن پر مثنوی مولانا روم کے اشعار لکھے ہیں۔ بعض پر تاریخ کتابت بھی لکھی ہے اور یہ تاریخیں قدیم ترین مثنوی کے مسودات سے بھی پرانی ہیں۔ یہ رائج اشعار سے مختلف ہیں۔ چنانچہ میں نے چند ایک اشعار اس قسم کے اکٹھے کئے ہیں جو احباب کی خدمت میں حاضر ہیں۔

مثنوی مولانا روم کے تمہیدی اشعار کی تعداد ۲۸ بتائی جاتی ہے جس میں سے مولانا روم کے اصلی اشعار صرف ۱۸ ہیں جو خود انھوں نے اپنے ہاتھ سے لکھے۔ باقی ۱۰ اشعار قدر دانوں کا اضافہ ہے اور یہ جو ۱۸ اشعار اصلی مانے جاتے ہیں اور اس وقت مطبوعہ نسخوں میں دیکھنے میں آتے ہیں۔ یہ ان اشعار سے مختلف ہیں جو مزار پر قطعوں میں آویزاں ہیں۔ مجھے معلوم نہیں کہ یہ اختلاف کبھی ظاہر کیا گیا ہے یا نہیں میری نگاہ میں اس کی بڑی اہمیت ہے کہ اشعار کا وزن مختلف ہو جاتا ہے، جیسا کہ نیچے لکھے ہوئے اشعار سے پتہ چل جائیگا۔ اس قسم کے مختلف فیہ اشعار کوئی زیادہ تعداد میں نہیں۔ مگر میں اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ محقق لوگوں کے سامنے اس چیز کو پیش کر دوں تاکہ اُن پر مزید غور و فکر کیا جا سکے اور اگر

ممکن ہو تو مطبوعہ نسخوں میں ترمیم کرلی جائے۔ اگر کسی اور صاحب کو کچھ اس قسم کے اشعار کا پتہ ہو تو از راہِ کرم، برہان کے توسط سے مجھے مطلع کردیا جائے۔ میں بے حد ممنون ہوں گا۔

اب اشعار ملاحظہ ہوں۔ اختلافی الفاظ پر خط کھینچ دیا گیا ہے۔

مطبوعہ رائج اشعار	اشعار از قطعات بر مزار رومی
(۱) بشنو از نے چوں حکایت می کند	بشنو ایں نے چوں شکایت می کند
وز جدائی ہا شکایت می کند	از جدائی ہا حکایت می کند
(۲) سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق	سینہ خواہم شرح شرح از فراق
تا بگویم شرحہ دردِ اشتیاق	تا بگویم شرح دردہ اشتیاق
(۳) من بہر جمعیتی نالاں شدم	من بہر جمعیتی نالاں شدم
جفت خوشحالاں و بدحالاں شدم	جفت بدحالاں و خود نالاں شدم
(۴) سرِ من از نالۂ من دور نیست	سرّ من از نالہ و من دور نیست
لیک چشم و گوش را آں نور نیست	لیک چشم و گوش را آں نور نیست
(۵) آتش است ایں بانگ نامی نیست باد	آتش است ایں بانگ نامی نیک باد
ہر کہ ایں آتش ندارد نیست باد	ہر کہ ایں آتش ندارد نیست باد
اور آخری شعر یہ ہے:-	
(۶) نے حریف ہر کہ از یارے برید	نے حریف ہر کہ از یارے برید
پردہ ہائش پردہ ہائے ما درید	پردہ ہائش پردہ ہائے را درید

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

یہی سبب ہے کہ تنظیمِ باہمی نہ رہی
کہ طرزِ خلق ومروت میں دلکشی نہ رہی

وہ ان کی پردہ نشینی کی بات ہی نہ رہی
ہر آنکھ حشر میں کیا اُن کو دیکھتی نہ رہی

ہر ایک منزلِ ہستی سے میں گزر جاتا
وہ آنکھ مجھکو ذرا دیر دیکھتی نہ رہی

ہے اُن کی یاد بھی کتنی گریز پا شوخی
ابھی تھی میرے تصوّر میں اور ابھی نہ رہی

بجھا ہے کس دلِ مایوس کا چراغِ اُمید
گلوں میں تازگی تاروں میں روشنی نہ رہی

نماز میں نے ادا کی بہمہ نفس واعظ
بتا مجھے مری نیت کہاں بندھی نہ رہی

فرازِ عرش سے ملتی ہے مجھکو دادِ کلام
مری بلا سے جو قدرِ سخنوری نہ رہی

پیامِ کوہ کن وقیس تو سُنا دیتا
مگر زمانے میں قدرِ پیمبری نہ رہی

مری رہائی کے دن دیکھئے کب آئینگے
گزر چکی ہے خزاں اور بہار بھی نہ رہی

جلا کے طور مرے دل کی جانب آئی تھی
مگر وہ آگ ذرا دیر بھی لگی نہ رہی

یہ حُسن وعشق کا ملنا اور اس طرح ملنا
کہ درمیانِ منؔ وتوؔ نگاہ بھی نہ رہی

انیسؔ وغالبؔ ومومنؔ کو ناز تھا جس پر
آلمؔ وہ فن نہ رہا اور وہ شاعری نہ رہی

نوحۂ غم

بر وفات مجاہدِ ملت مولانا حفظ الرحمنؒ

از مولانا عبدالصمد صاحب صارم الازہری

اے برادر! حفظِ رحماں، می روی — سوئے رحماں سوئے رضواں، می روی

نازِ حلم و صدق و ایقاں، می روی — پیکرِ اخلاص و ایماں، می روی

ماحیٔ عصیان و طغیان، می روی — پیروِ صدیقؓ و عثماںؓ می روی

شمعِ علم و دین و عرفاں، می روی — می روی اے فخرِ گیہاں، می روی

بود روشن، ایں زمیں از روئے تو — تو کجا اے ماہِ تاباں، می روی

با بتو بودیم و تو تقدیرِ ما — اے طبیبِ اہلِ ایماں، می روی

کیست جز تو پاسبان این گلہ را — تو کجا اے شیرِ یزداں، می روی

چیست آخر بعد ازیں تدبیرِ ما — اے علاجِ کیدِ شیطاں، می روی

ایں چہ کردی آہ ملک و قوم را — کردۂ بے ساز و ساماں، می روی

بود سہوارہ منیر از روئے تو
می روی اے ماہِ کنعاں، می روی

تبصرے

اسلامی دنیا چوتھی صدی میں ۔ از جناب حافظ غلام مرتضیٰ صاحب استاذ عربی و فارسی الہ آباد یونیورسٹی۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۱۰۶ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپیہ پچاس پیسے ۔ پتہ:۔ حافظ نعمان احمد نمبر ۵ احمد گنج تکیہ ۔ الہ آباد ۳ ۔

چوتھی صدی ہجری میں اگرچہ خلافتِ عباسیہ کا دورِ زوال شروع ہوگیا تھا اور مملکتِ اسلامی کے حصے بخرے ہو جانے کی وجہ سے مسلمانوں کے سیاسی انحطاط کا آغاز ہوچکا تھا لیکن اس اعتبار سے اس کی بڑی اہمیت ہے کہ اس میں بڑے بڑے علماء، محدثین، فقہا اور اربابِ تصنیف و تالیف پیدا ہوئے۔ مختلف فرقوں کے درمیان معرکہ آرائی ہوئی اور اس بنا پر اسلامی لٹریچر میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ لائق مؤلف نے اس صدی کے اسی دوسرے پہلو کو اس کتاب میں اجاگر کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے عالم اسلام کو عرب مورخین کے تتبع میں مختلف اقالیم پر تقسیم کرکے ہر اقلیم کے پہلے جغرافیائی حالات لکھے ہیں اور پھر اس اقلیم کے مشہور علاقوں کا تعارف کرانے کے بعد وہاں کے مشاہیر علماء و فضلاء کا تذکرہ لکھا ہے۔ ساتھ ہی ہر اقلیم کے مذہبی احوال و کوائف اور اسلامی و غیر اسلامی فرقوں کے حالات بھی مختصر طور پر بیان کرتے چلے گئے ہیں۔ عربی اور مغربی زبانوں میں تو اس خاص موضوع پر بڑی بڑی ضخیم اور محققانہ کتابیں موجود ہیں۔ اردو میں غالباً یہ پہلی کتاب ہے۔ اردو خواں عموماً اور عربی ادب و تاریخ کے طلبا کو خصوصاً اس سے فائدہ اٹھانا چاہیئے۔

ذکرِ غم ۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۶۰ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت درج نہیں۔ پتہ:۔ مکتبۂ اردو ۱۵/۲ جی سنٹرل جیکب لائن کراچی ۔ ۲ ۔

جناب انور علی صاحب شاد جے پوری اردو شعر و سخن کا بڑا پاکیزہ ذوق رکھتے تھے۔ مگر تاریخ گوئی ان کا خاص فن تھا۔ دسمبر ۱۹۶۸ء میں ان کا انتقال کراچی میں ہوا۔ یہ کتاب مرحوم کو نذرانۂ عقیدت پیش کرنے کے لئے مرتب کی گئی ہے۔ چنانچہ مختلف اصحابِ ارادت و عقیدت نے جو تعزیت کے پیغام دیئے یا

مختلف صنعتوں میں جو قطعات تاریخ وفات کہے ہیں یہ مجموعہ اُن پر مشتمل ہے۔ شروع میں صبا متھراوی صاحب کے قلم سے ایک معلومات افزا اور لائقِ مطالعہ مقالہ ہے جس میں تاریخی اور فنی اعتبار سے تاریخ گوئی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اُس کے بعد مرحوم کے حالات و سوانح اور ان کی شاعری پر تبصرہ خورشید علی صاحب مہر بجے پوری اور سید اشرف صاحب ہاشمی لکھنوی کے قلم سے علی الترتیب ہے۔ اس طرح ادبی اور فنی اعتبار سے بھی یہ کتاب مطالعہ کے لائق ہے۔

بستانِ حرم۔ از جناب حمید صدیقی صاحب لکھنوی۔ تقطیع خورد۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد ایک روپیہ پچاس پیسے۔ پتہ:۔ ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ۔

حمید صدیقی اور اردو میں نعت گوئی یہ دونوں اب ایسے لازم و ملزوم ہو گئے ہیں کہ ایک کا نام لیجیے تو ذہن فوراً دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اگر واقعی زبانِ خلق نقارۂ خدا ہوتی ہے تو شاعری کی یہ عام مقبولیت اور شہرت اس بات کی دلیل ہے کہ اُن کا کلام بارگاہِ ایزدی میں بھی مقبول و مستجاب ہے اس کے بعد اس کلام پر نہ مزید تبصرہ کی ضرورت ہے اور نہ اس کے تعارف کی! اس مجموعہ میں تیس نظمیں ہیں، کیف و سرور اور جذب و وجد کی کیفیت کے لحاظ سے ایک سے ایک بڑھکر، پھر زبان و بیان کی صفائی ستھرائی، سلاست اور شگفتگی اُس پر مستزاد، پڑھتے جائیے اور جھومتے جائیے اور چشم تصور میں بار بار گنبدِ خضرا کے جلوے گذرتے رہیں تو آنسوؤں کی چادر نذر کرتے رہیئے۔ شروع میں مولانا صبغۃ اللہ شہید فرنگی محلی کا جو خود بڑے اچھے نعت گو شاعر اور عالم ہیں ایک دلچسپ اور ولولہ انگیز مقدمہ ہے جو بذاتِ خود پڑھنے کے لائق ہے۔ اس مجموعہ کی چیدہ چیدہ نظمیں اگر مسلمان گھرانوں میں وقتاً فوقتاً اجتماعی طور پر پڑھی جائیں تو ایمان و حبِّ نبوی میں اضافہ کا موجب ہونگی۔

(۱) حریم نور۔ ضخامت ۱۲۸ صفحات۔ قیمت مجلد دو روپے پچاس پیسے } از جناب صادق دہلوی
(۲) نغمۂ روح۔ ضخامت ۲۰۸ صفحات۔ قیمت تین روپے مجلد } تقطیع خورد۔ کتابت و طباعت بہتر پتہ:۔ کتب خانہ رشیدیہ۔ اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۔۶

صادق صاحب دہلوی فطری شاعر ہیں اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ اعلیٰ تعلیم کے فقدان اور معاش کی

خاطر شب و روز کاروباری مشغولیتوں کے باوجود وہ خوب شعر کہتے تھے اور بکثرت کہتے ہیں۔ حضرت محمود دہلوی مرحوم کے شاگرد ہیں۔ دل میں سوز وگداز خلقی طور پر تھا ہی، تصوف کے ذوق نے اس کو سہ آتشہ بنا دیا ہے اس بنا پر وہ نعت بھی کہتے ہیں اور غزل۔ رباعی اور قطعہ بھی اور دونوں میں اُن کا جذبۂ خود سپردگی، ولولۂ عشق ومحبت، سوزِ دروں اور ساتھ ہی زبان وبیان کی صفائی اور شگفتگی نمایاں طور پر موجود ہے۔ پہلا مجموعہ نعتوں، منقبتوں اور سلاموں کا گلدستہ اور دوسرا مجموعہ غزلوں، رباعیات اور قطعات وغیرہ پر مشتمل ہے اور ہر ایک لائقِ مطالعہ ہے۔

حیاتِ لطف - از ڈاکٹر ثمینہ شوکت تقطیع خورد ضخامت ۹۵ صفحات کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت مجلد ایک روپیہ پچاس پیسے پتہ:۔ دفتر مجلسِ تحقیقات اردو ۲/۶/۲۸۸ حمایت نگر حیدرآباد دکن۔

مرزا علی لطف اُردو کے مشہور انشا پرداز اور شاعر ہیں۔ اُن کا تذکرہ گلشنِ ہند۔ اردو شعراء کے اہم ابتدائی تذکروں میں سے ہے اور یہی اُن کی شہرت کی بنیاد ہے کیونکہ اُن کا دیوان اور اُن کی مثنویاں گوشۂ گمنامی میں پڑی ہوئی تھیں اور اُن کے حالات کا بھی کچھ ایسا زیادہ علم نہیں تھا۔ محترمہ ثمینہ شوکت جنھوں نے لطف کے کلیات کو جس میں دیوان بھی ہے اور مثنویاں بھی، بڑی محنت سے مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ اس کتاب میں لطف کے حالات وسوانح مع اُن کے کارناموں کے تذکرہ کے بیان کئے ہیں جو واقعی بڑی محنت، تحقیق اور تنقیدی بصیرت سے مرتب کئے گئے ہیں۔ جو حضرات اردو زبان و ادب پر تحقیق کا ذوق رکھتے ہیں انہیں خاص طور پر اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

روشنائی - از سجاد ظہیر صاحب۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۵۱۵ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد چھ روپیہ نوے پیسے۔ پتہ: آزاد کتاب گھر کلاں محل۔ دہلی۔

ترقی پسند مصنفین کی انجمن کا اگرچہ اب وہ غوغا نہیں ہے لیکن اب سے ایک ربع صدی پہلے بچہ بچہ کی زبان پر اس کا نام تھا اور اس کا طوفان اس زور وشور سے اٹھا کہ کلاسکل ادب کے در و دیوار پر زلزلہ سا طاری ہوگیا۔ اس کے محرکات سیاسی اعتبار سے خواہ کچھ ہی ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنے زمانہ کی یہ ایک عظیم ادبی تحریک تھی جس نے زمانۂ جنگ میں خصوصاً نوجوان دماغوں کو بہت زیادہ

متاثر کیا اور آج اگرچہ وہ بحرانی کیفیت باقی نہیں رہی ہے اور اس میں قطع و برید کے ساتھ ٹھہراؤ پیدا ہو گیا ہے لیکن اس نے ادبی فکر و شعور پر گہرے اثرات ڈالے ہیں اور ترقی پسند ادیبوں کا ایک مستقل گروہ پیدا کر دیا ہے جو صرف اردو کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ سجاد ظہیر صاحب نے جو اردو زبان کے نامور ادیب اور مصنف ہونے کے علاوہ اس انجمن کے بانیوں میں ایک اہم حیثیت کے مالک ہیں۔ اس کتاب میں شروع سے لیکر آخر تک اس انجمن کی پوری سرگذشت و روداد قلمبند کی ہے اور بڑی تفصیل سے بتایا ہے کہ اس انجمن کی بنیاد کب اور کہاں پڑی، اس کے محرکات اور اغراض و مقاصد کیا تھے اس کی تنظیم کیونکر ہوئی، اس راہ میں کن کن دشواریوں اور رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے باوجود اس کی عام پذیرائی کن اسباب کے ماتحت ہوئی اور اس نے ملک کے ادبی اور سماجی شعور پر کیا اثرات ڈالے؟ اس سلسلہ میں ان دو پاک کے بہت سے ادیبوں، شاعروں اور ارباب فکر اور ان کے افکار و آرا کا تذکرہ اور ان پر تبصرہ بھی آگیا ہو چنانچہ ۱۹۴۶ء میں ایک دن شام کو مغرب کے بعد دلی کے ٹاؤن ہال میں سر سید رضا علی کی صدارت میں اسی ترقی پسند ادب پر ایک عظیم الشان مجلس مناظرہ قائم ہوئی تھی جس میں ترقی پسند ادب کے حامیوں کی طرف سے خود سجاد ظہیر صاحب اور ڈاکٹر محمد اشرف اور اس کے مخالفوں کی طرف سے خواجہ محمد شفیع دہلوی اور راقم الحروف ایڈیٹر برہان نے اس مناظرہ میں حصہ لیا تھا۔ فاضل مصنف نے اس کتاب میں از صفحہ ۲۰۰ تا ۲۷۹ اس مناظرہ کی روداد بھی مفصل طور پر لکھی ہے۔ موصوف ایک خاص سیاسی پارٹی کے رکن رکین ہونے کے باوجود اپنے رفتار میں سنجیدگی فکر و نگارش کے اعتبار سے نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ اور ہمیں اس کا اعتراف ہے کہ مذکورہ بالا مجلس مناظرہ کی روداد لکھنے میں بھی انھوں نے اسی سنجیدگی کا لحاظ رکھا ہے۔ بہرحال ترقی پسند ادب کی تحریک کے اغراض و مقاصد اس کی تنظیم اور اس کی مکمل روداد سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے یہ کتاب ایک اہم اور مستند دستاویز کا حکم رکھتی ہے اور اس لئے جو لوگ اس کے موافق ہیں یا مخالف دونوں کے مطالعہ کے لائق ہے۔

بُرہان

| جلد ۴۹ | جمادی الثانی ۱۳۸۲ھ مطابق نومبر ۱۹۶۲ء | شمارہ ۵ |

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

(بسلسلۂ جولائی ۱۹۶۲ء)

از مئی تا جولائی کے نظرات میں اس پر گفتگو کی گئی تھی کہ جن ملکوں میں مسلمان اکثریت میں ہیں اُن میں حکومت رسمی اعتبار سے کس شکل کی ہونی چاہیئے۔ اب اس پر گفتگو کرنی ہے کہ جن ملکوں میں مسلمان اقلیت میں ہیں اُن میں اسلامی و شرعی احکام کے ماتحت اُن کا معاملہ کس قسم کا ہونا چاہیئے! لیکن آگے بڑھنے سے پہلے گذشتہ نظرات کی نسبت چند باتیں عرض کر دینی ضروری ہیں۔ حکومتوں کی تشکیل و ترتیب ہو یا کوئی اور ایسا جدید مسئلہ ہو جس میں مسلمانوں کے ارباب فکر اور علماء کو غور و فکر کر کے کسی نتیجہ تک پہنچنے کی ضرورت ہو اس کے متعلق راقم الحروف جو کچھ لکھتا ہے یا آئندہ لکھیگا اُس کی حیثیت صرف ایک انفرادی اظہار رائے کی ہے اور اُس کا مقصد اصل مسئلہ پر غور و فکر کرنے کی دعوت دینے کے سوا کچھ اور نہیں ہوتا۔ اُس سے غرض یہ بھی نہیں تھی کہ راقم نے جو کچھ لکھا ہے وہ من وعن درست اور اسے لازمی طور پر قبول کر لینا ہی چاہیئے۔ اس نوع کے جدید مسائل کا حل اور اُن کے متعلق کوئی فیصلہ صرف وہ ہی لوگ کر سکتے ہیں جن کو قرآن میں اولوالامر کہا گیا ہے اور اس سے مراد ہماری رائے میں مسلمان ارباب حکومت اور علماء دونوں ہیں (صرف کوئی ایک نہیں) حضرت عبداللہ بن مسعود کا جو قول عام طور پر مشہور ہے کہ "مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھیں وہ اچھی ہے اور جس چیز کو قبیح سمجھیں وہ قبیح ہے" تو اس سے بھی مراد یہی ہے کہ کسی جدید امر غیر منصوص جس کے متعلق اجتہاد کی ضرورت ہو اُس کی نسبت مسلمانوں کے اولوالامر حسن اور قابل اخذ و قبول ہونے کا فیصلہ کریں یا قبیح اور لائق رد و ترک ہونے کا۔ بہرحال جو ان کا فیصلہ ہوگا وہی اس چیز کا شرعی حکم ہو جائے گا اور بس! اس کے علاوہ کسی اجتماعی مسئلہ میں تنہا کسی ایک شخص کا خواہ وہ کتنا ہی بڑا عالم ہو ہرگز یہ حق نہیں ہے کہ اُس کی رائے شرعی حکم کی حیثیت اختیار کر سکے۔ پس جب کسی عالم کا بھی یہ حق نہیں ہے کہ اُس کی رائے شریعت کا حکم قرار پا سکے تو راقم جو اپنے بارہ میں کسی غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہے، اُس کی کسی تحریر یا قول کا یہ مرتبہ کیونکر ہو سکتا ہے۔

گذشتہ نظرات میں کہا گیا تھا کہ مسلم اکثریت کے کسی ملک کے مسلمان اگر چند ملی اور عام فوائد کے پیش نظر سیکولر حکومت بنائیں اور اسلامی مفادات وہاں بالکل محفوظ ہوں تو وہ سیکولر حکومت بھی اسلامی حکومت ہوگی۔ تو اس سے مراد صرف یہ ہے کہ چونکہ مسلمانوں کا یہ فیصلہ اسلامی تعلیمات کے ماتحت ہوگا۔ اور اسلامی تعلیمات کے ماتحت جو کام بھی کیا جائے وہ اسلامی ہی ہوتا ہے۔ اس لئے اس حکومت کو بھی اسلامی ہی کہا جائے گا۔ چنانچہ حالت اضطرار میں اگر کوئی مسلمان مردار کھالے تو اُس کا یہ فعل اسلامی ہی ہے۔ ظاہر ہے مردار کھانے اور نہ کھانے میں بڑا فرق ہو۔ لیکن چونکہ اسلام نام صرف خدا کی اطاعت کا ہے اور اس بناپر اشیاء کا حسن و قبح بھی شرعی بن جاتا ہے اس لئے امام ابوحنیفہ اور بعض دوسرے ائمہ کے ہاں ایک مضطر مسلمان کے لئے مردار، مردار نہیں رہتا بلکہ بکری کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ نہیں کھائیگا اور اسی عالم میں جان دیدے گا تو گنہگار ہوگا۔

جیسا کہ پہلے سے خیال تھا گذشتہ نظرات نے بعض حلقوں میں بڑا ہیجان اور اضطراب پیدا کیا۔ متعدد حضرات نے اُس کے جواب میں مضمون لکھے۔ بعض خطوط بھی اس سلسلہ میں شائع ہوئے۔ مسلمان بحیثیت مجموعی اس وقت فکر و خیال اور مزاج و طبیعت کے جس دور سے گذر رہے ہیں اُس کے پیشِ نظر یہ مضامین اور خطوط ہرگز تعجب انگیز نہیں ہیں البتہ حیرت اُن حضرات پر ہے جنھوں نے کل حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے نظریۂ متحدہ قومیت (جس پر حضرت نے مستقل رسالہ لکھا تھا) کی دل و جان سے تائید کی تھی اور پھر حضرت مرحوم نے نقش حیات میں برہان میں شائع شدہ راقم الحروف کے ایک مضمون "علماء ہند کا سیاسی موقف" سے ایک طویل اقتباس دیکر حضرت سید احمد صاحب شہید کی تحریک سے متعلق جو ایک مخصوص نقطۂ نظر پیش کیا تھا اُس پر بھی ان حضرات کی پیشانی پر کوئی بل نہیں پڑا تھا۔ تو کیا اس کا مطلب یہ نہیں ہو کہ ہماری قوم میں اب تک یہ حوصلہ پیدا نہیں ہوا ہو کہ وہ قول کو قائل کی ذات سے الگ کر کے دیکھیں اور خالص علمی اور تحقیقی بنیادوں پر اُس کے کھرے کھوٹے کا جائزہ لیں۔

اشخاص و افراد کی نسبت کسی قسم کی کوئی رائے قائم کرنے میں جلد بازی کا یہ عالم ہے کہ ایک شخص کے متعلق آج ہم ایک رائے قائم کرتے ہیں اور اس کے خلاف کوئی بات دیکھی تو فوراً اُسے بدل دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک گویا مدح و ذم کا معیار یہ ہے کہ آپ جس جماعت سے متعلق ہیں کوئی شخص اگر اُس کی مطلق حمایت کرتا ہو تو وہ محمود ہے۔ ورنہ مذموم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ کسی شخص کو یہ حق نہیں دیتے کہ وہ خود بھی سوچ سمجھ کر کسی معاملہ کی نسبت آزادی کے

ساتھ کوئی رائے قائم کرے اور اُس کا اظہار کر سکے۔ چند برس ہوئے برہان میں اسلامی جماعت کی نسبت ایک نوٹ شائع ہوا تھا جس پر جماعت کے مخالفین جن میں علمار دیوبند و جمعیۃ علمار پیش پیش تھے سخت برہم ہوئے اور اس کا اظہار ان حضرات نے برملا کیا اور دوسری طرف جماعت کے حلقوں میں اس کا خیر مقدم اس طرح کیا گیا کہ مبارکباد کے ٹیلیگرام تک موصول ہوئے لیکن جب سے زیر بحث نظرات شائع ہوئے ہیں انہیں ٹیلیگرام بھیجنے والے حضرات نے جوان کے جی میں آیا ہے لکھ ڈالا ہے۔ حالانکہ راقم الحروف کا مقصود اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ دیوبند کا فیض یافتہ اور جمعیۃ علمار کا ممبر اور قدر دان ضرور ہے لیکن اپنے دل و دماغ کو ہمیشہ کھلا اور آزاد رکھتا ہے اور کبھی کسی مسئلہ پر جماعتی عصبیت اور تحزّب کے ساتھ غور نہیں کرتا۔ اس بنا پر دارالعلوم دیوبند ہو یا ندوہ۔ جمعیۃ علمار ہو یا اسلامی جماعت تبلیغی جماعت ہو یا دینی کونسل۔ ان سب اداروں کے اکابر اور کارکنوں کے خلوص، علم و فضل اور اسلامی حمیت و جوش کا دل سے معترف اور قدر دان ہے اور یہ جماعتیں جو کام کر رہی ہیں اُن کی اہمیت اور افادیت کا منکر نہیں لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ان جماعتوں کی کسی رائے، کسی طریق کار، اور یا کسی نظریہ سے بھی اختلاف نہیں کر سکتا۔ ایمانداری سے اختلاف ہر انسان کا قدرتی حق ہے اور اسے یہ حق استعمال کرنا چاہیے۔ معاشرہ کی شعوری صلاح و فلاح اسی پر موقوف ہے۔ پھر میں جس طرح کسی جماعت کو بھی تنقید سے بالا نہیں سمجھتا، اسی طرح کسی شخص واحد کو بھی خواہ وہ دنیا کا کتنا ہی بڑا امام اور شیخ وقت ہو تنقید سے ماورا نہیں مانتا۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی جانتا ہوں کہ ارادت و عقیدت، ادب و احترام اور تنقید و اختلاف ان کے حدود کیا ہیں؟ اور ان حدود میں رہ کر کس طرح ایک شخص دونوں کے تقتضیات و مطالبات سے عہدہ برا ہو سکتا ہے۔

گذشتہ نظرات میں جس امر پر اظہار خیال کیا گیا تھا اس کی بحث کو ابھی اور پھیلایا جا سکتا تھا لیکن اصل یہ ہے کہ اس نوع کے مسائل کے متعلق اس وقت تک کوئی رائے قائم نہیں کی جا سکتی جب تک شریعت کی اصل روح، دین کی حقیقت اور غرض، اصول استنباط، احکام اجتہاد کے ماخذ و مصادر، تدوین و ترتیب فقہ کی تاریخ اور ائمہ فقہا میں سے ہر ایک کے فقہ کی الگ الگ اجتہادی اور استدلالی خصوصیات۔ ان سب پر سیر حاصل گفتگو نہ کر لی جائے۔ چنانچہ اس موضوع پر بہت دنوں سے ایک کتاب راقم کے زیر تالیف تھی لیکن اب اس کی رفتار قدرے تیز ہو گئی ہے اور امید ہے کہ اپریل مئی ۱۹۶۳ء تک یہ کتاب مکمل ہو جائے گی۔

ان نظرات پر جہاں ایک طرف لے دے ہوئی دوسری طرف مولانا محمد تقی صاحب امینی جو علمائے ہند وپاک میں اسلامی فقہ کے مختلف پہلوؤں پر اپنے محققانہ مضامین و مقالات اور چند بلند پایہ تصنیفات کی وجہ سے کافی مشہور و متعارف ہیں انھوں نے اور بعض اور علماء اور جدید تعلیمیافتہ حضرات نے جو اسلامیات کے بھی فاضل ہیں، خطوط کے ذریعہ یا زبانی نظرات کی تحسین و ستائش کی۔ اڈیٹر برہان کو خوشی ہے کہ اس طرح ایک مسئلہ پر بحث و تمحیص اور غور و فکر کا دروازہ تو کھلا اور جمود فکر کے دریا میں کچھ تموج تو پیدا ہوا۔ اور یہی دراصل ان تحریروں کی غرض و غایت ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بھی عرض کردوں کہ ان نظرات میں پاکستان کی تحقیقاتی عدالت کے سامنے علماء کی تنہا ولی کے جو اقتباسات دیئے گئے تھے وہ سب جسٹس محمد منیر کی رپورٹ سے ماخوذ تھے اور اس رپورٹ میں جو کچھ درج تھا اس کی بنیاد پر نظرات میں اظہار خیال کیا گیا تھا لیکن بعد میں ایک دوست نے مذکورہ بالا رپورٹ پر اسلامی جماعت پاکستان کی طرف سے جو تبصرہ کتابی شکل میں شائع ہوا تھا اس کی ایک کاپی عنایت فرمائی اور میں نے اُسے پڑھا تو سخت تعجب بھی ہوا اور افسوس بھی۔ یہ واقعہ ہے کہ اگر یہ تبصرہ جس کی روشنی میں جسٹس محمد منیر کی رپورٹ اس شعر کا مصداق معلوم ہوتی ہے۔

کچھ تو ہوتے ہیں محبت میں جنوں کے آثار   اور کچھ لوگ بھی دیوانہ بنا دیتے ہیں

پہلے میری نظر سے گذر گیا ہوتا تو یقیناً نظرات کے لب و لہجہ میں وہ حدت اور کرختگی نہ ہوتی جس سے برہان کا دامن اب تک محفوظ رہا ہے۔ مگر بہرحال اس حدت کا رُخ اُن الفاظ کی طرف تھا جو رپورٹ میں درج تھے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی ہوں یا سید عطاء اللہ شاہ بخاری' ان میں سے کسی کی ذات کی طرف ہرگز نہیں تھا اور نہ اس کا مقصد کسی کی شخصی تنقیص یا توہین تھا۔ میری زبان اور میرا قلم اس چیز کو اپنے کسی بڑے سے بڑے مخالف اور دشمن کے لئے لئے بھی روا نہیں رکھ سکتے تو پھر جن حضرات نے اسلام کی شاندار اور قابل قدر خدمات انجام دی ہوں۔ گو بعض مسائل میں مجھ کو اُن سے کیسا ہی اختلاف ہو' اُن کے لئے اُسے کیونکر روا کہا جاسکتا ہے۔

مذہب کا تقابلی مطالعہ - کیوں اور کس طرح

از

ولفرڈ کینٹول اسمتھ - صدر شعبہ دراسیات اسلامیہ - جامعہ میک گل مانٹریال (کنیڈا)

مترجمہ

جناب سید مبارز الدین صاحب رفعت و جناب ڈاکٹر ابو نصر محمد صاحب خالدی

(۲)

پچھلے سو سال کی مدت میں مشرقی مذہبوں پر مغربی تحریروں نے قابلِ لحاظ اثر ڈالا ہے۔ یہ اثر مغربی تحریروں کے ٹھوس مواد کا رہینِ منت ہے۔ یہ اثر خود ان مذاہب کی ترقی پر بھی پڑا ہے۔ ضرورت ہے کہ تاریخی حیثیت سے اس اثر پر احتیاط کے ساتھ تحقیق کی جائے۔ علاوہ بریں بہ حیثیت مجموعی یہ تحریریں بڑی حد تک اس پیرایۂ بیان سے جس میں یہ پیش ہوتی ہیں، بیزاری کا سبب بن رہی ہیں اور صدائے احتجاج بھی بلند کروا رہی ہیں[1]۔ بے شبہ ایسے حضرات جن کے نزدیک مذہب کا تقابلی مطالعہ مختلف مذہبی برادریوں کے

[1] ایسی بہت سی مثالوں میں سے ایک مثال جماعت اسلامی کے لئے خورشید احمد کا لکھا ہوا کتابچہ "اسلام اور مغرب" (لاہور، تاریخ ندارد، غالباً ۱۹۵۸ء) ہے [اگرچہ یہ کتابچہ بظاہر مغرب کو مخاطب کر کے لکھا گیا ہے (اور اس کا مستحق ہے کہ بہ امعانِ نظر اس کا مطالعہ کیا جائے) لیکن حقیقت میں اس کے مخاطب مغربی روش اختیار کرنے والے نوجوان مسلمان ہیں۔ مصنف کے خیال کے مطابق یہ وہ نوجوان ہیں جنہیں اسلام سے متعلق مغربی تحریروں سے متاثر ہونے کا خطرہ لگا ہوا ہے] "دی انسائیکلو پیڈیا آف اسلام" ایک لحاظ سے یورپی علمیت کا ایک شاندار کارنامہ ہے۔ پہلی مرتبہ یہ کتاب لیڈن اور لندن سے ایک ساتھ (۱۹۰۸-۱۹۳۸ء) شائع ہوتی رہی۔ نظرثانی کے بعد اب یہ کتاب دوبارہ شائع کی جا رہی ہے۔ اس کتاب نے مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی کھلی بے اطمینانی کو بھی ایک حد تک اسی (باقی برصفحہ آئندہ)

درمیان بھائی چارگی اور خوشگوار تعلقات پیدا کرنے کا ذریعہ ہو سکتا ہے یا ہونا چاہئے، اس کے برعکس اثر کو دیکھ کر اس سے بے تعلق نہیں رہ سکتے۔ بعض حضرات اسے ایک اخلاقی نکتہ سمجھتے ہیں اگرچہ یہ اخلاقی نکتہ لازماً عقلی اصولوں سے ذیل میں نہیں آتا۔ بہرحال ایسے لوگوں کو یہ بات تسلیم کرلینی چاہئیے کہ اس وقت صورتِ حال ایسی ہے کہ آج جو شخص بھی اپنے مذہب کے سوا مذاہب پر کچھ لکھے تو اس طرح لکھے کہ ان مذاہب کے پیرو بھی فی الواقع سامنے موجود ہیں۔

ہم برابر اس بات پر زور دیتے آرہے ہیں کہ مذہب انسانوں کی زندگی میں شخصی حیثیت رکھتا ہے اور کچھ نہیں تو یہ کیا کم ہے کہ اگر کوئی مصنف ہماری اس بات پر پوری طرح توجہ نہیں کرتا تب بھی اس کی تحریروں کے متعلق خود ان لوگوں کے بڑھتے ہوئے اہم ردِّ عمل کی وجہ سے (جن کے بارے میں وہ لکھ رہا ہے) اس کو اس مسئلہ کی طرف توجہ کرنی پڑ رہی ہے۔

اب یہ بات وسیع پیمانے پر تسلیم کی جا رہی ہے کہ مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والا جو کچھ کہے یہ پیش نظر رکھ کر کہے کہ جن لوگوں کے بارے میں وہ کہہ رہا ہے وہ بھی اس کی بات سن رہے ہیں۔ اس اصول کا اثر کم از کم اس بات پر تو ضرور پڑے گا کہ کوئی چیز کس طرح پیش کی جا رہی ہے اور جو کچھ کہا جا رہا ہے شاید اس کی نوعیت بھی اس سے ضرور متاثر ہوگی۔ صاف سیدھی بات یہ ہے کہ مصنف کو نہ صرف زیادہ خوش اخلاقی سے بلکہ زیادہ ذمّہ داری کے ساتھ لکھنا چاہئے۔

حاشیہ متعلق صفحۂ گذشتہ۔ عنوان کے تحت لایا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ بے اطمینانی ایک ایسی ملت کے احساس بیزاری کی نشاندہی کرتی ہے جسے اس بات کا ابتدائی اور دُھندلا سا احساس ہے کہ اس کے معاملات پر گفتگو میں خود اسی کو گفتگو میں لینے سے محروم رکھا گیا ہے اس سلسلہ میں جو احتجاج ہوئے اُن کی وجہ سے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے مدیروں نے پہلی مرتبہ مذکورہ حقیقت کا احساس کرتے ہوئے یہ بات تسلیم کی کہ حقیقت میں یہ انسائیکلوپیڈیا عام قاریوں کے لئے نہیں بلکہ خاص طور پر مغربی یورپ کی عالمانہ روایت کے مطابق اہل مغرب کے لئے لکھا گیا تھا اور اس کے لکھنے والے بھی مغرب کے علماء ہی تھے اس صورتِ حال پر میں نے اپنے مقالے کے دوسرے حصہ کے ذیل میں بحث کی ہے۔

مجھے تو اصرار اس پر ہے کہ ایسی صورت پیدا ہی نہیں ہو رہی ہے بلکہ ایسی صورت کو بالقصد و ارادہ اور تیزی کے ساتھ ظہور پذیر ہونا چاہیئے۔ میں اسی کو اپنے دوسرے قضیے کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتا ہوں میرا دوسرا قضیہ یہ ہے: کسی مذہب کے بارے میں کوئی بیان اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ خود اس مذہب کے ماننے والے بھی اس بیان کی صحت کو تسلیم نہ کریں۔ میں جانتا ہوں کہ یہ ایک انقلابی دعویٰ ہے اور یہ بھی جانتا ہوں کہ اسے آسانی کے ساتھ قبول نہیں کیا جائے گا لیکن میرا ایقان ہے کہ یہ غایت درجہ درست اور اہم ہے۔ اس کی تفصیلی تائید کے لئے اس مقالے میں جتنی گنجائش قابل حصول ہے اس سے زیادہ جگہ درکار ہوگی۔ کیونکہ میں خود محسوس کرتا ہوں کہ اس کے سمجھنے میں غلط فہمیاں کئی طرح سے پیدا ہو سکتی ہیں اور اس کے خلاف بہت سے اعتراض پیش کئے جا سکتے ہیں جن کا جواب تفصیل ہی میں دیا جا سکتا ہے۔ میں پھر اتنا یاد دلانا چاہتا ہوں کہ جیسا کہ میں عرض کر آیا ہوں "مذہب" سے میری مراد وہ ایمان ہے جو لوگوں کے قلوب میں ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہب کے خارجی معلومات پر محنت کے ساتھ تحقیق کر کے کوئی غیر شخص ایسی باتیں دریافت کر سکتا ہے جس سے اس مذہب کا پیرو ناواقف ہو یا اُن کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ ہو لیکن اس دین میں اس نظام کی کیا معنویت ہے اس کو سمجھنے میں صورتِ حال ہی ایسی ہے کہ غیر شخص قدرتاً اس مذہب کے پیرو سے کسی طرح آگے نہیں جا سکتا۔ کیونکہ اس مذہب کے ماننے والوں کا تقویٰ اور ان کا احسان ہی ایمان ہے اور اگر وہ غیر کی کھینچی ہوئی تصویر کو اپنے دین کی تصویر تسلیم نہ کریں تو یہ اُن کے دین کی تصویر نہ ہوگی تاریخی تغیرات کے لحاظ سے پیچیدگیاں موجود ہیں۔ میں اس کو تسلیم کرتا ہوں کہ مذہب ترقی کرتا رہتا ہے یعنی تدریجاً بالقوہ سے بالفعل ہوتا ہے اگرچہ مذہب کے کم ہی پیرو اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں[۱]۔ چنانچہ مذہب کے تعلق سے جو بات کبھی درست تھی ہو سکتا ہے کہ آگے درست نہ رہ سکے اور اس مذہب کا پیرو صرف حال کے بارے ہی میں کچھ کہنے کا حق رکھتا ہے[۲]۔ علاوہ ازیں کچھ اور بھی پیچیدگیاں

---

[۱] ارتقاءِ مذہب کے تصور کے بارے میں جو دشواریاں اور پیچیدگیاں ہیں اُن میں سے بعض پیچیدگیوں کا مطالعہ میں نے اپنے اس افتتاحی خطبے میں پیش کیا ہے جس کا ذکر حاشیہ نشان (۵) میں آچکا ہے۔

[۲] اور استناد کا آخری درجہ وہ صرف اپنے لئے رکھتا ہے۔ کسی فرد کے ایمان اور اس کی ملت کے ایمان کا رشتہ ایک نازک مسئلہ ہے میں اس مسئلہ کا جائزہ "مذہب" کے تصور کی تاریخ پر آئندہ ایک خطباتی سلسلہ میں لوں گا۔

ہیں۔ کسی قطعی تشریح و تفسیر سے پہلے ان سب کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ ان میں سے بعض پیچیدگیوں کا جائزہ لیا جا چکا ہے اور بعض کی مزید وضاحت درکار ہے۔ لیکن اس کے بنیادی نکتہ کے بارے میں مجھے کوئی شک و ریب نہیں ہے۔ مجھے بشدت اس بات پر اصرار ہے کہ ثمر آور مطالعہ کے لئے اس اصول کا تسلیم کرنا ضروری ہے۔ بے شبہ یہ کوئی تحدید نہیں بلکہ ایک تعمیری اصول ہے۔ یہ اصول ایسا تجرباتی معیارِ مقابلہ مہیا کرتا ہے جو طالب علم کو اس قوت محرکہ کے ذریعہ حق تک پہونچا دے گا۔[1]

کوئی غیر نصرانی شخص کلیسا کی تاریخ پر ایک مستند کتاب لکھ سکتا ہے۔ لیکن چاہے وہ کتنا ہی دانا، کتنا ہی عالم متبحر اور کتنا ہی فربیس کیوں نہ ہو، ذہن نصرانیت کیا ہے، اس کے بارے میں وہ نصرانیوں کی تردید و تغلیط نہیں کر سکتا۔ نصرانیت کیا ہے، اس کو غیر نصرانی بس ایک ہی طرح متعین کر سکتا ہے۔ وہ طریقہ ہے نصرانی افعال، نصرانی فنون یا نصرانی اعمال سے نتائج کا استخراج۔ لیکن کیا اس کے یہ نتائج درست ہیں (اس کا فیصلہ کرتے ہیں وہ نصرانیوں سے کسی طرح موزوں تر نہیں ہو سکتا۔ یقیناً بعض نصرانی نہایت وثوق سے کہتے ہیں کہ اصولی طور پر کوئی شخص ذہن نصرانیت کو اس وقت تک سمجھ ہی نہیں سکتا۔

---

[1] مثلاً ہسٹن اسمتھ اپنی کتاب کے مقدمہ میں (اس کتاب کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے ملاحظہ ہو حالہ نشان (۱۵) کہتے ہیں کہ انھوں نے مختلف مذاہب کے عالموں کو ان کے مذہب سے متعلق چند ابواب دکھائے۔ اسمتھ کا یہ فعل اب تعجب انگیز نہیں رہا۔ ان کا یہ فعل میرے اس اصول کی پر زور تائید کرتا ہے جو میں نے ایسی تحریروں کے جائز و مستند ہونے کے سلسلہ میں منضبط کیا ہے۔ علاوہ بریں ان کا یہ فعل یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ ایسا کرنا کتنا بار آور ہو سکتا ہے۔ دوسری مثال لیجئے ایک تازہ کتاب۔ E. Perry: The Gospel in Dispute — (ملاحظہ ہو آگے حاشیہ نشان ۳۴) کے گرد پوش پر اس کے ناشروں (اس کتاب کے ناشر Doubleday ہیں) نے یہ اعلان شائع کیا ہے: "ڈاکٹر پیری نے چار غیر نصرانی مذاہب کی واضح تصویر پیش کرنے کے لئے ثقافتی ماہران علم الاقوام کی مہارت سے استفادہ کیا ہے۔ یہ ان مذاہب کی تصویر ہے جسے ان مذاہب کے پیروؤں نے پرجوش طریقہ پر اپنی ہی تصویر ہونا تسلیم کیا ہے۔" تجارتی پیش اندازوں کی گنجائش رکھتے ہوئے بھی یہ دعا دلچسپ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہو کہ ناشر اس بات کو محسوس کرتے ہیں کہ کتاب پڑھنے والے کس طرح کی باتوں کو پسند کرتے ہیں

جب تک کہ وہ اس کو قبول نہ کرلے۔ ہم اس درجہ آگے نہیں بڑھتے۔ لیکن اس دعوی میں جو وزن ہے اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس اصول کا اطلاق سارے مذاہب پر ہوتا ہے۔ لیکن زندہ مذہب کی حیثیت سے میں اسلام کے تعلق سے جو بات بھی کہوں وہ اسی وقت درست ہوگی جب کہ مسلمان اس پر "آمین" کہہ سکیں۔

اس کے برعکس صورت یقیناً درست نہیں۔ اسلام کے متعلق ہر وہ بیان جو مسلمانوں کے لئے قابل قبول ہو اس کا من وعن درست ہونا ضروری نہیں۔ کوئی غیر مسلم بطور خوشامد کسی مسلم کی تائید کرسکتا ہے، اس کو دھوکہ دے سکتا یا اس کو گمراہ کرسکتا ہے، ساتھ ہی ساتھ اس کی بھی ضرورت نہیں کہ غیر مسلم مسلمانوں کے ہر قول وفعل کو درست سمجھیں۔ نظری اور عملی دونوں طرح یہ ممکن ہے۔ مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی مذہب کے معنیٰ عصری اصطلاحوں میں متعین کرتے ہوئے کسی دوسرے مذہب کا عالم اس مذہب کے ماننے والے سے زیادہ کامیابی کے ساتھ نئے میدان تلاش کرسکتا ہے۔ مثال کے طور پر عہدِ حاضر میں خود مسلمان اپنے دین کے بارے میں کوئی ایسی علمی وضاحت پیش کرنے سے قاصر رہے ہیں جو مغرب کے مخاطبوں کے دلوں میں اسلام کے معنیٰ جاگزیں کرنے میں پوری طرح کامیاب ہوتی[۱]۔ اسلام کے متعلق کوئی غیر مسلم عالم لکھنے بیٹھے تو اس کا فرض ہے کہ وہ اسلام کی ایسی تشریح وتعبیر پیش کرے جو مغرب کی علمی روایت کے شایان شان ہو۔ اس کے بیان کو راست خارجی شہادتوں پر مبنی ہونا چاہیئے۔ منطقی حیثیت سے اسے خود اپنے دائرہ بحث میں مربوط ومتوازن ہونے کے علاوہ دوسرے علوم سے بھی مربوط ومتوازن ہونا ضروری ہوگا۔ ان

---

[۱] یہ بات تسلیم کرلی گئی ہے اور اس کا اقرار کرنے والے بعض مسلمان بھی ہیں (نجی گفتگو میں) کہ کینتھ کراگ کی کتاب "ندائے مینار" (Kenneth Cragg, The call of the Minaret, New York 1956) نصرانیوں پر اثر انداز ہونے کے اعتبار سے اسلام کی بہتر تشریح ہے۔ اسلام کی اس سے بہتر تشریح کرنے میں عہد حاضر کا کوئی مسلمان بھی ابھی تک کامیاب نہیں ہوا ہے۔ میں نے مارگن کی مرتبہ کتاب Islam – the Straight Path پر جو تبصرہ ۱۹۵۹ء کے جرنل آف دی امریکن اورنٹیل سوسائٹی میں شائع کرایا تھا وہ بھی ملاحظہ فرمایا جائے۔

سب باتوں کے ساتھ ساتھ لوگوں کے قلوب میں جو دین ہے اس کے بارے میں منصفانہ طور پر جب ایک بار رائے قائم کرلی جائے تو پھر اس بیان کو متعلقہ لوگوں میں بھی حُسنِ قبول حاصل ہونا چاہیئے۔ یہ ایک محنت طلب تخلیقی اور دعوتِ مقابلہ دینے والے کا کام ہے[1]

یہ خصوصی بحث پُوری طرح تشفی بخش ہو یا نہ ہو، بہرحال ہم اب آگے بڑھتے ہیں۔ ایک عام مسئلہ پیش کیا گیا اور وہ یہ ہے کہ عہدِ حاضر کی دنیا کے نئے حالات میں مذہب کے تقابلی مطالعے نے ایک نئی شکل اختیار کرلی ہے۔ پہلے تو اس حیثیت سے کہ اب تحقیق کا موضوع انسانی برادریاں بن گیا ہے۔ اور بالکل ہی نئے پیمانے پر بنا ہے اس ارتقار کے مضمرات کسی طرح نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ اس موضوع پر زور دینے کے لئے بہت کچھ کہا جاچکا ہے۔

(۲)

ہمارا دوسرا نکتہ یہ ہے کہ تحقیق کا موضوع بھی اب شخصی تعلق کا وصف اختیار کرتا جارہا ہے۔ یعنی محقق کی حیثیت۔ سابق میں کوئی عالم بے تعلق علمی طریقے پر خاصے شاندار انداز میں اپنے مواد کی ساحت کرتا اور پھر معروضی انداز میں اس کو دوسروں تک پہونچاتا نظر آتا تھا۔ ایسا عالم مثالی سمجھا جاتا تھا۔ یہ تصور مغربی یورپ

---

[1] میری حالیہ تصنیف (Islam in Modern History (Princton, 1957 اس دعوتِ مقابلہ کا جواب دینے کی دانستہ اور واضح کوشش ہے۔ اس کا عقدمہ ملاحظہ ہو (ص ۷ – ۲) اس کتاب کا وہ حصہ یہاں خاص طور پر متعلق ہے جہاں اسلام بحیثیت دین کے معنی کی تشریح پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ (ص ص ۹، ۲۶) یہ کتاب ارادتاً اس بات کی کوشش میں لکھی گئی ہے کہ وہ بیک وقت (۱) صحت پر مبنی ہو اور علمی دلچسپی رکھنے والے طالب علموں کے لئے قابل فہم اور عالمانہ ہو (۲) مسلمانوں کے لئے قابل قبول ہو اور (۳) نصرانیوں کے لئے قابل فہم ہو۔ اگر میں اپنی کوشش میں جزوی طور پر کامیاب رہا تو اس کے معنیٰ ہوں گے کہ ایسی کوشش ہوتی رہنی چاہیئے، نہ کہ سرے سے کوئی کوشش ہی نہ کی جائے۔ ایسے ہی مسئلہ کی وضاحت کے لئے مانٹگمری واٹ کی جس تصنیف کا حوالہ حاشیہ نشان (۲۱) حاشیہ ۱ برہان ص ۲۷۹ کے ذیل میں آیا ہے وہ ملاحظہ فرمایا جائے۔

کی علمی روایت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ اضافہ کرنے کی جسارت کی جا سکتی ہے کہ یہ تصور خاص طور پر انیسویں صدی کے مغربی یورپ کے ساتھ مخصوص رہا ہے۔ ہمارا شعبہ ہو کہ دوسرے علمی شعبے، کوئی شخص اس روایت کی اہمیت کم کر سکتا ہے اور نہ اس کے کارناموں کی قدر گھٹا سکتا ہے بایں اب صورت حال تین حیثیتوں سے بہت پیچیدہ ہو گئی ہے۔

پہلے تو یہ کہ اس خاص شعبۂ علم میں منجملہ اور چیزوں کے محقق کی بے تعلقی کے معنیٰ یہ لئے گئے تھے کہ تحقیق کرنے والا عالم مذہب پر تو تحقیقی کام کرتا ہے لیکن (کم از کم بہ حیثیت عالم) اس میں حصہ نہیں لے سکتا پہلی جنگ عظیم سے پہلے یا اس کے قریبی زمانے میں مطالعہ مذہب کے سلسلہ میں علمی نہج پر جو قابل لحاظ کام ہوا تھا اس کا بیشتر حصہ لادینی عقلیت پرست نے انجام دیا تھا۔ دوسری طرف مغرب میں بیسویں صدی کے وسط میں کوئی نصرانی غیر نصرانی مذاہب کا مطالعہ کرنے والے یا کم از کم تمام مذاہب کے محقق ہونے کی حیثیت سے عقلیت پرست کی جگہ نہ لے سکا۔ تاہم وہ اس کام میں شریک ضرور ہو گیا۔ آج سے پچھتر سال پہلے وسیع طور پر جامعات میں یہ اصول تسلیم کر لیا گیا تھا کہ نصرانیت اور دوسری ملتوں کے ادیان کا "غیر جانب دارانہ" یا سائنٹیفک مطالعہ کرنے والے کا ایک لازمی وصف یہ ہونا چاہیئے کہ وہ خود اپنا کوئی مذہب رکھے اور نہ وہ کسی مذہب کا پابند ہو۔ موجودہ زمانے میں اس اصول کے برعکس خیال کو کچھ کم مقبولیت حاصل نہیں ہے۔[۱]

دیگر یہ کہ دوسرے علوم کے شعبوں کی طرح اس شعبہ میں بھی دوسری تہذیبوں کے حامل محقق بھی

---

[۱] جب یہ بات عام ہوئی کہ مذہب کے تقابلی مطالعہ کے ایک خاص شعبہ کی صدارت پر ایک ایسے پروفیسر صاحب فائز ہوئے ہیں جو تثلیث کے منکر نصرانی فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں تو اس مقالہ نگار نے اپنے ہم کاروں میں اس کے متضاد ردِّ عمل مشاہدہ کئے۔ اور ایک ردِّ عمل تو یہ تھا کہ ان پروفیسر صاحب کے تثلیث کے منکر فرقہ سے تعلق رکھنے کی وجہ سے "کم از کم وہ اپنے اکابر میں (راسخ العقیدہ نصرانی کے مقابلہ میں) زیادہ متعصب نہ ہوں گے" دوسرا ردِّ عمل یہ رہا کہ جو شخص خود اپنے مسلک کی تہ تک نہ پہنچ سکا اس سے اس بات کی توقع ہی فضول ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کے نقطۂ نظر کو سمجھ سکے گا۔

مغربی عالموں کے دوش بدوش کام کرنے لگے ہیں۔ ایسا تعاون وہیں ہو رہا ہے جہاں دینی اور لادینی کی مغربی مساویانہ تقسیم رائج نہیں ہوئی یا پوری طرح رائج نہیں ہو سکی۔ عالم اسلام میں، ہندوستان میں بدھ مت کے ماننے والے ملکوں میں اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جائے گا اور توقع کرنی چاہیے کہ بحیثیت مسلمان، بحیثیت ہندو اور بحیثیت بدھی لکھا جائے گا۔[۵۱] کم از کم اتنا تو تسلیم کر لینا چاہیے کہ مذہب سے بے تعلق رہ کر لادینی علمی انداز میں مذہب کا مطالعہ کرنے کی روایت کے ساتھ ساتھ نصرانی دنیا میں اور دوسری جگہ بھی مذہب سے وابستہ رہنے اور دینی تنوع رکھنے والی علمیت بڑھتی جا رہی ہے۔[۵۲]

---

۵۱ اشتمالی (کمیونسٹ) عالم جیسے مثال کے طور پر چین کے اشتمالی عالم لادینی انداز میں لکھیں گے لیکن بے تعلق ہو کر نہیں لکھیں گے۔ چونکہ میں اپنا شمار ان لوگوں میں کرتا ہوں جو دین کنفیوشس کے پیروؤں کو واقعتاً مذہبی سمجھتے ہیں اس لئے غیر اشتمالی چینی مصنفوں کا شمار اس عام اصول کی مستثنیات میں شاید ہی ہو سکے۔

۵۲ بہت سی حالیہ مثالوں میں سے ایک مثال: Franz Koning (ed), Christan-und die Religionan der Exde.-(3 vol. Fraibury 1956). ایک اسلامی مثال الدین بحوث و تمھیدات لدراسات تاریخ الادیان مصنفہ عبداللہ دراز (قاہرہ ۱۹۵۲ء) ایک تازہ ترین مثال یہ ہے: مذاہب عالم مصنفہ عبداللہ المسدوسی (کراچی ۱۹۵۸ء) عمومی طور پر اس سلسلے کے قدیم ناموں میں میاکس مُلر، فریزر، ڈاک ہائیم اور فرائیڈ ہیں۔ تازہ واردوں میں آٹو، کریمر، واچ، فان ڈرلیو، الیڈ وغیرہ کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ مزید براں اس بات پر بھی توجہ کی جا سکتی ہے کہ عصر حاضر میں لادینی مسلک پر چلنے والے دینی مسائل پر جو کچھ پیش کر رہے ہیں وہ کس قدر بے وقعت ہے اور اُن کے بالمقابل مذاہب کے ذخیرے، شعبوں، دینی مدرسوں اور کلیساؤں کی سرگرمیاں خصوصاً امریکہ میں کتنی وسیع ہیں۔ ابھی اس بات پر بھی کچھ زیادہ دہائیاں نہیں گزری ہیں کہ فی الواقع معیار یہ سمجھا جاتا تھا کہ علمی انداز میں لکھنے والے مسلمہ طور پر مذہب کو ایک فریب سمجھتے تھے۔ یعنی یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو عام علمی اصطلاحوں میں نہیں بلکہ دوسری اصطلاحوں میں بھی سمجھایا جا سکتا ہو۔ اس بحث پر لکھی ہوئی حالیہ کتابیں مذہب کو ایک قبول کردہ پابندی نہیں مانتیں تو کم از کم ایک پُراسرار چیز ضرور سمجھتی ہیں۔ فرداً فرداً ایک ایک مذہب پر بعض پادریوں (جیسے اسلام پر گراگ نے اور بدھ مت پر والو باک نے) جو مطالعات پیش کئے ہیں، کسی بھی لادینی مصنف کا کام اُن کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔

ر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آگے چل کر یہ مطالعات ایک حد تک مذہبی لوگ ہی مذہبی لوگوں کے لئے جاری رکھیں گے

اس ارتقار کا تیسرا رُخ یہ ہے کہ لادینی عقل پرست بھی ایسا ہی دکھائی دینے لگا ہے جیسا کہ کوئی اور شخص ہوتا ہے۔ وہ کوئی دیوتا ہے اور نہ کوئی مافوق انسانی برتر سوجھ بوجھ رکھنے والا شخص یا اپنی سرحدوں میں کوئی حاکم مطلق۔ یہ تو ایسا شخص ہے جو اپنا مخصوص نقطۂ نظر رکھتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ لادینی عقلیت سیدھا راستہ ہو۔ اور جیسا کہ خود اس کا ادعا ہے حقیقت پر مبنی ہو۔ لادینی عقل پرستی خود یہ محسوس کرنے لگی ہے کہ ابتدا ہی سے اس کو ایسا فرض کرنے کے لئے کوئی قاعدۂ کلیہ موجود ہے اور نہ وہ کوئی ایسی بدیہی چیز ہے کہ اس کی سند سے نتائج اخذ کئے جائیں، اس لئے اب وہ اپنے ہی ہم درجہ ہم رتبہ روایات کے مقابلہ میں دوسروں کے متعلق فتوے صادر کرنے کے لئے دعوت مقابلہ قبول کئے بغیر اپنی جگہ قائم نہیں رہ سکتی کیونکہ یہ روایات خواہ وہ نصرانی ہوں، ہندو ہوں یا کوئی اور بہر حال وہ خود بھی ایسا ہی (بلکہ اس سے زیادہ کا) دعویٰ کرتی ہیں جیسا کہ خود لادینی عقل پرستی نے کیا ہے۔ مغربی یورپ کی علمی حیثیت کے زوال وجود فلسفوں اور تصورات کے عروج، مغرب کی "مذہب کی طرف مراجعت" اشتمالیت کے عروج اور ایک دینی اساس پر مشرقی تہذیبوں کا دوبارہ اُبھرنا، غرض ان سب چیزوں کے اجتماع نے ایک نئی صورت حال پیدا کر دی ہے۔ اس صورتِ حال میں لادینی دانشمند کو دین دار کی طرح انسانوں کے ایک گروہ کے ایک رکن کی حیثیت سے جگہ ملی ہے۔ لادینی دانشمندوں کا یہ گروہ دنیا کی مختلف برادریوں میں سے ایک ایسی برادری سے تعلق رکھتا ہے جو دوسری برادریوں پر نظریں دوڑا رہا ہے۔

اس واقعہ کو تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ ہر مصنف اپنی حد تک اپنی خصوصی روایت کا محافظ و ترجمان ہے خود مصنف بھی اپنی یہ حیثیت تسلیم کرنے لگا ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ دوسرے لوگ اپنی اپنی خصوصی روایتوں کے محافظ و ترجمان ہیں۔[1]

---

[1] اسلامی مطالعات کے سلسلہ میں اس عمومی مسئلہ کی وضاحت مغرب کے دو قابل ترین عالموں کے ذریعہ کی جاسکتی ہے ان عالموں سے ہماری مراد ہے گب (Gibb) اور گرونے بام (Grunebaum) ہیں' اول الذکر موجودہ صورتِ حال میں "وہ" اور "ہم" کی اصطلاحوں میں سوچتے ہیں اور "ان" کے بارے میں (باقی برصفحہ آئندہ)

اب دوسرا قدم نسبتاً تیزی سے اٹھتا ہے۔ جب مصنف اور جو کچھ مصنف نے لکھا ہے، شخصی بن جاتے ہیں تو دونوں کے درمیان جو رشتہ ہے بھی ایسی ہی ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ آئے ہیں موجودہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اپنی معلومات پیش کرتے ہیں۔ یہ بات اس واقعہ سے ظاہر ہے کہ خود انھوں نے اپنی کتاب Modern Trends in Islam (Chicago, 1947) کے مقدمہ میں یہی اصطلاحیں استعمال کی ہیں (ملاحظہ ہو ص ص x - xii) عالم کی حیثیت سے گب کی عظمت مسلمہ ہے۔ وہ اس امر سے اچھی طرح آگاہ ہیں اور اس کو مغربی علمی روایت میں شامل کرتے ہیں کہ اسلام زندہ انسانوں کا مذہب ہے۔ ان کی عالمانہ عظمت کا ایک سبب یہی آگہی ہے۔ وہ اس میدان میں کام کرنے والے پہلے عالموں میں تھے جو باقاعدہ اسلامی دنیا میں آیا جایا کرتے تھے (پہلی عالمی جنگ تک وہ ہر سرما میں کافی وقت قاہرہ میں بسر کرتے رہے اور مصری اکیڈیمی کے رکن بھی تھے۔ ماسینو کے متعلق بھی یہی بات درست ہے، ماسینو مغربی اسلامیات میں شخصی احساس داخل کرنے والے اولین پیش روؤں میں گنے جاتے ہیں) گب نے جہاں "ہم" کہا ہے، وہاں اس سے ان کی مراد مغرب کی نصرانی ملت ہے۔ گرونے بام نے اسلامی تمدن کا مطالعہ ایسی مغربی علمی روایت ("ہم") کے ایک باشعور نمائندے کی حیثیت سے کیا ہے۔ جو اسلامی روایت ("وہ") کے بالمقابل موجود ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ عہد حاضر کی دنیا میں اول الذکر روایت کی حیثیت دفاعی ہے۔ مغربی روایات کی ان کی نظر میں وقعت رہی اور اسی کے وہ پابند رہے۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ وہ صاف طور پر اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ دوسری روایتیں بھی وقیع ہیں اور دوسرے لوگ بھی اس سے وابستہ ہیں۔ یہ دونوں روایتیں قابلِ مقابلہ و موازنہ بھی ہیں لیکن ایسے مقابلہ کو وہ زیادہ معقول نہیں سمجھتے۔ فی الاصل ان کے پیشِ نظر مذہب کے تقابلی مطالعہ کی بہ نسبت تمدن کا تقابلی مطالعہ رہا۔ اس حیثیت سے مغرب کی علمی روایت، مغربی تمدن کا بلند و بیش بہا پہلو اور اسلام اور اسلامی تمدن کا اساسی رُخ ہے۔ ان کے اس نقطۂ نظر سے ہماری بحث کچھ زیادہ متاثر نہیں ہوتی۔ اسلام پر لکھی ہوئی ان کی بیشتر تحریروں میں "ہم - وہ" کی یہی لَے ملتی ہے، اُن کی یہ لَے غالباً سب سے زیادہ اس مقالے میں نمایاں ہوئی ہے۔ انھوں نے مشرق قریب کی تاریخ پر اسکول آف اورینٹل اینڈ افریکن اسٹڈیز جامعہ لندن میں (۱۹۵۸ء) سنایا تھا۔ یہ مقالہ ابھی تک شائع نہیں ہوا ہے

صورت حال ایک دعوتِ مقابلہ ہے[1] جب اشخاص یا انسانی برادریاں ایک دوسرے سے ملتی ہیں تو ایک کو دوسرے تک اپنے خیالات پہونچانے کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ اس طرح جو چیز اب تک بیان کی حیثیت رکھتی تھی، وہ مکالمہ کی شکل اختیار کرتی جا رہی ہے۔

لوگوں سے متعلق کچھ کہنا اور لوگوں سے مخاطبت ایک ہی چیز نہیں اور نہ ان سے گفتگو کرنا ایک جیسی بات ہے۔ یہ تینوں باتیں مختلف ہیں۔ مذاہب کے تقابلی مطالعے میں ان آخرالذکر دو مرحلوں کی ضرورت محسوس ہونے لگی ہے۔ یہ بات جامعات میں شاید تدریجی طور پر مگر کلیسا میں فوری طور پر محسوس ہو رہی ہے۔ حالیہ

---

[1] ملاحظہ ہو C.A.O. Van Nieuwenhuijze "Frictions between Presupposition in Cross Cultured Encounters: The Case of Islamology" (Institute of Social Studies Publications on Social Change No 12 The Hague, 1958), P.P. 66-7.

ہمیں اپنے اسلامی مطالعات کے متعلق یہ سمجھنا چاہیئے کہ تشریح و تعبیر تو رہی ایک طرف ان کی حیثیت افہام و تفہیم کی کوشش سے کہیں زیادہ ایک دعوتِ مقابلہ ہے" یہ اقتباس سنہ ۱۹۵۸ء کے اس بین الاقوامی اسلامی مجلس مباحثہ میں عمومی تبصرے کے طور پر لکھے ہوئے ایک مقالے سے لیا گیا ہے جو لاہور میں منعقد ہوا تھا۔ اس مجلس مباحثہ میں میں نے بھی شرکت کی تھی۔ میرا خیال ہے کہ اس موتمر کا بے ڈھنگا ارتقار خود ایک حد تک بلا تاخیر اسی انداز میں تجزیہ کی دعوت دیتا ہے جس انداز و اسلوب میں یہ مقالہ پیش کیا گیا ہے۔ اس موتمر میں مسلمانوں (اور "غیر مسلموں") نے اسلام پر بحث میں حصہ لیا۔ دوران بحث میں باہمی تعلقات کی ہر نوعیت کی نمائندگی کا اظہار ہوا جس میں غیر شخصی "وہ" (بے جان) غیر شخصی "وہ" (جان دار) "ہم / وہ" "ہم / تم" "ہم سب" جیسے تعلقات کی نوعیت نمایاں ہوئی۔ یہ موتمر اس لئے ناکام ہو گئی کہ وہ ان تعلقات کی وضاحت ہی کر سکی اور نہ اس کو صاف کر سکی کہ تعلقات کی کونسی نوعیت عام ہونی چاہیئے۔

سالوں میں رومی کلیسا اور پروٹسٹنٹ کلیسا[1] دونوں میں واقعتاً لفظ "مکالمہ" کثرت سے استعمال کیا جانے لگا ہے[2]۔ اسی سلسلہ میں بڑی بڑی تحریکیں چل رہی ہیں۔ غالباً ابھی یہ کہنا بہت قبل از وقت ہوگا کہ

---

[1] دنیا بھر میں اس کی کئی مثالیں ملتی ہیں۔ میرے ایک قسیس دوست کا قول ہے کہ "آج کل مکالمہ اور دعوت مقابلہ کے تصورات سے فضا معمور دکھائی دیتی ہے" اس کی عملی مثال جو اصلاً اسلام سے متعلق ہے یہ ہے ۱۹۵۶ء میں مراکو کے شہر Tioumbline میں بین الاقوامی مجالس مباحثہ کی گرمائی میقاتین اس نظریئے کے بارے میں علمی حیثیت کے بیان کی مثال لوئی گارد ے اور م۔م انواتی کی کتاب ہے۔ اس کا عنوان ہے " اسلامی دینیات کا مقدمہ۔ تقابلی دینیات (پیرس ۱۹۴۸ء):

Introduction à la Theoloic Musulmane: Essai de Theoologie Comparee (Paris 1948)

مقاصد کے سلسلہ میں ان کا یہ اعلان قابل لحاظ ہے:۔" یہ ایک حقیقت ہے کہ مغربی تہذیب (تعمیری یا غیر تعمیری) اور عربی اسلامی تہذیب کے درمیان باہمی مکالمہ کی نوبت ابھی بہت کم آئی ہے۔ لیکن اب اس کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے"۔ اور پھر اس کتاب کے آخر میں لفظ "مکالمہ" کا استعمال ملاحظہ ہو۔ یہاں یہ لفظ جس آخری عبارت میں آیا ہے وہ غالباً پوری کتاب کا نقطۂ عروج ہے۔

[2] دنیا بھر میں اس کی بھی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ لفظ "مکالمہ" (اسی طرح "دعوت مقابلہ" بھی) جنیوا کی کلیساؤں کی عالمی کونسل اور مبشرین مسیحیت کی بین الاقوامی کونسل میں مقبول ہو گیا ہے۔ اس طرح کم رسمی یا کم متقدر حلقے بھی یہ لفظ استعمال کرنے لگے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ اصطلاحیں بعض نصرانی افکار میں اتنی عام ہوگئی ہیں کہ ایک تازہ علمی کتاب میں اس اسم کو فعل کی صورت میں بھی استعمال کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو" ہم نصرانیوں' (ضمیر قابل لحاظ ہے) کے لئے یہ بات مفید ہوگی کہ ذہن مسیحیت کی مقدس کتابوں پر دوسرے تبلیغی مذاہب رد وقدح کرتے رہیں۔۔۔۔ موجودہ رد وقدح مذاہب کے متنازع فیہ مسائل اور ان کے درمیان جو اختلافات ہیں ان کو واضح طور پر باہر نکال لاتے ہیں اور اس طرح ایک حقیقی نصرانی 'حقیقی یہودی' سچے مسلمان' بہترین ہندو اور مملی بدھی سے مکالمہ کر سکتا ہے۔۔ The gospel in Dispute, New york 1958)

انگریزی زبان میں dialogue بطور فعل استعمال نہیں ہوتا۔ دسی لئے مقالہ نگار نے اس لفظ کو بطور فعل استعمال ہونے کا شاہد نقل کیا ہے۔ مترجمین) اس کتاب کے مصنف اڈمنڈ پیری جامعہ نارتھ ویسٹرن کے شعبہ تاریخ وادبیات و مذاہب کے صدر نشین ہیں۔

آیا یہ انجیلی عقائد کی تبلیغ کی ابتدائی یک طرفہ دعوتی تحریک کی وہی شکل ہے جو اب نئی صورت اختیار کرتی جارہی ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ محرکات اس سمت میں کام کر رہے ہیں ۔ ان محرکات میں ان مذاہب کی جانداری تو بہرحال کسی طرح نظر انداز نہیں کی جاسکتی جنھیں مخاطب کیا جارہا ہے ۔ کیا تبلیغی جماعتوں کے لئے کوئی دوسرا ممکنہ قدم یہ نہ ہوگا کہ لازمی طور پر وہ دوسرے مذہبی گروہ سے یہ کہیں کہ "حق کے تعلق سے جو کچھ ہم نے دیکھا ہے وہ یہ ہے ۔ ہمارے لئے خدا نے جو کچھ کیا ہے وہ یہ ہے ۔ کہیئے آپ نے کیا دیکھا ہے ۔ خدا نے آپ کے لئے کیا کیا ہے آیئے آپ ہم مل کر اس پر بحث کریں گے ۔"[۱] اگر یہ دعوت مخلصانہ ہو تو ہر طرح جائز معلوم ہوتی ہے ، ہاں ، اس کے ساتھ ساتھ اس بحث میں حصہ لینے والا اپنے دل میں اس بات کا متوقع رہے یا یقین رکھے کہ کھلے دل کے ساتھ بحث و مباحثہ کے نتیجہ کے طور پر فریق ثانی اس کی طرف مائل ہوجائے گا تو اس صورت میں مباحثہ کی نوعیت تبلیغی ہی ہوگی ۔ شاید بعض کلیسائی واجبات انجام دیتے ہوئے اس قسم کی بھائی چارگی کے زیادہ سے زیادہ آزادانہ مکالمے یا مقابلے منعقد کئے جاسکتے ہیں ۔ ان مکالموں یا مقابلوں کی روح تزہینی و تحریصی نہیں بلکہ تجسسانہ و محققانہ ہوگی ۔ ان میں دو مختلف ذہنوں یا گروہوں کے ارکان کچھ حاصل کرنے کے لئے حصہ لیں گے ۔ پہلے کی طرح یہاں بھی وہی سوال دہرایا جائے گا ۔ لیکن یہاں سوال کرنے والے کا مقصد دوسرے گروہ کو فائدہ پہونچانے سے زیادہ خود اپنا استفادہ ہوگا یا پھر وابستگی کا رخ کسی اور طرف پھیرے بغیر مقصود سب کا مشترکہ استفادہ ہوگا اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بعض اداروں کی طرف سے اس طرح کے ابتدائی مقابلوں کی دعوتیں دی جارہی ہیں ۔ ان کا واضح مقصد یہ ہے کہ مختلف انسانی گروہ ایک دوسرے کا احترام کرنے اور ایک دوسرے کی رفاقت میں زندگی بسر کرنے کا گر سیکھ جائیں ۔ یہ مقصد خواہ کتنا ہی

---

[۱] بعض صورتوں میں محاوروں اور انداز بیان کو بدلنے کی ضرورت ہوگی جیسے تھیراوادن بدھیوں (Theravadin Buddhists) کا معاملہ ہے ۔ لیکن اس سے پیش کشی کے طریقے کی اصلیت نہیں بدلتی ۔

ضروری کیوں نہ ہو مشکل الحصول ہے۔[1]

مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والے کو اس قسم کے حالات کا مقابلہ مختلف طریقوں سے کرنا پڑے گا اور مجھے تو یہ بات عجیب ہی معلوم ہوتی ہے کہ مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والا ان کا سرے سے مقابلہ ہی نہ کرے۔ پہلے تو وہ کسی نہ کسی گروہ کے ایک رکن کی حیثیت سے مکالمہ میں حصہ لے گا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نصرانیوں اور بدھیوں کے اجتماع میں گفتگو بہتر طور پر آگے بڑھے گی بشرطیکہ بدھیوں کی جماعت میں مذہب کے تقابلی مطالعہ کا ایک فن داں طالب علم بھی شامل ہو۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن کو ایسے کسی مکالمہ میں مدعو کئے بغیر ہندوؤں کے ساتھ مکالمہ منعقد کرنے کی تجویز قابل غور ہی معلوم نہ ہوگی۔ اس میں شبہ نہیں کہ دعوت مقابلہ میں حصہ لینے والے تمام ارکان سے توقع کی جائے گی کہ علاوہ خود بھی کسی نہ کسی طرح مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والوں کی حیثیت اختیار کرلیں گے۔ توقع ہے کہ ایسے ماہرین ایسے کام کا آغاز اسی طرح کریں گے۔ بعضوں کو یہ محسوس ہوگا کہ مذہب کے تقابلی مطالعہ کا ماہر اپنے مذہب کے حامی کی حیثیت سے کسی دعوت مقابلہ میں بالکل بے محل ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اس کی مبلغانہ حیثیت باقی نہیں رہے گی۔ خاص طور پر نصرانیوں کی صورت میں اور ایک حد تک نظری حیثیت سے اس کا اطلاق مسلمانوں پر بھی ہوتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ آج کل علانیہ اس پر

---

[1] دوستانہ طور پر مذاہب کے ایک دوسرے کے قریب آنے کی مثالیں یہ ہیں:۔ "مذاہب کی عالمی کانفرنس جس کی بنیاد سنہ ۱۹۳۶ء میں بمقام لندن سرفرانسس ینگ ہزبنڈ نے رکھی۔ اب اس کے ارکان بہت ہیں۔ اس کانفرنس کا ایک لائحۂ عمل ہے اور اس نے ایک ادارہ کی حیثیت اختیار کرلی ہے علمی سطح پر اس کی مثال بمقام آکسفورڈ ۱۹۵۰ء میں اسپلاڈنگ، رادھا کرشنن اور زیرزن وغیرہ کا مل کر "بڑے مذاہب کی یونین" کا قائم کرنا ہے۔ خاص طور پر دو مذہبوں کے درمیان ایسے تعاون کی مثالیں یہ ہیں:۔ نصرانیوں اور یہودیوں کی کونسل جو ۱۹۲۳ء میں قائم کی گئی۔ اسی طرح "اسلامی نصرانی تعاون کی استمراری کمیٹی (Continuing Committee on Muslim Christian Cooperation) یہ کمیٹی ۱۹۵۴ء میں قائم کی گئی "مشرق وسطیٰ کے دوستوں" زیر اہتمام اس کمیٹی کے اجلاس بانڈون اور لبنان میں ہوچکے ہیں۔

عمل پیرا نہ ہو سکے۔ یہ احساس دو وجوہ کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، ایک وجہ تو بے تعلقی کی وہ مغربی علمی روایت ہے جس پر ہم تبصرہ کر آئے ہیں۔ دوسری وجہ صرف مخصوص لوگوں سے ربط و ضبط پیدا کرنے کا رجحان اور تبلیغ کی نصرانی روایت ہے۔ میں تو یہی کہوں گا کہ یہ آخری دو عناصر دین نصرانیت کے لازمی عناصر ہیں اور نہ لازمی عناصر بن سکتے ہیں اور میرا شخصی نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ دوسرے ادیان سے نصرانی مکالمہ کا اصل فائدہ اور مقصد، کم از کم ان معنیٰ میں نصرانی تعلیم ہی ہوگا کہ یہ مکالمہ خود اپنے مذہب کو پوری طرح سمجھنے اس کے ساتھ وفادار رہنے (اور غالباً صحیح معنیٰ میں وفادار رہنے) میں لوگوں کی مدد کرے گا اور اسی کے ساتھ بالآخر یہی مکالمہ دوسروں کے بہتر صفات کو سراہنے اور (خدا کی نظر میں) دوسروں کے وجود کو حق بجانب سمجھنے میں مدد دیگا۔ آج بہت سے حضرات یہ کہیں گے کہ اصولاً یہ ناممکن ہے۔ میں یہ یقین کرنے کی جسارت کروں گا کہ یہ ممکن ہے [۱]۔ اور دین عیسوی کے پیرووں کے لیے اس یقین تک پہنچنے کے لیے ایسا مکالمہ ایک ذریعہ بن سکتا ہے۔

کسی کے ذاتی خیالات چاہے کچھ ہی ہوں، یہ بات میری سمجھ میں نہیں آتی کہ کس طرح میں یا کوئی اور علمی یا اخلاقی بنیادوں پر یہ قانون بنا سکتا ہے کہ مثال کے طور پر ہنڈرک کریمر کو دوسرے مذاہب کے ساتھ نصرانی دعوت مقابلہ میں حصہ لینے کی اجازت نہ دے یا انہیں اپنی کرسی صدارت پر فائز ہونے کے حق سے محروم رکھے [۲] میں ان کے خیالات کو قطعاً پسند نہیں کرتا لیکن میں ایسا محسوس کرتا ہوں کہ ان

---

[۱] اول یہ کہ میں اس نقطۂ نظر ہی کو صحیح نہیں سمجھتا کہ پہلے ہی سے یہ اصول بنا لیا جائے کہ مذہب کے تقابلی مطالعے کا بہتر عالم بننے میں کسی شخص کو اپنی دینی برادری سے علیحدہ ہونا لازمی ہے۔ میرا یقین ہے کہ کوئی شخص دوسری برادری کے دین کو اس وقت تک پوری طرح سمجھ نہیں سکتا جب تک کہ اسے یہ یقین نہ ہو جائے کہ وہ دین خدا اور اس کے بندوں کے درمیان رابطے کا کام دے سکتا ہے، کام دیتا ہے، کام دے چکا ہے۔

[۲] ہنڈرک کریمر نے جب اپنی کتاب "ایک غیر نصرانی دنیا میں نصرانی پیام" (Hendrik Kraemer: The Christian Message in a Non-Christian World, London 1938) لکھی ہے اس وقت وہ جامعہ لیدن میں تاریخ ادیان عالم کے پروفیسر تھے۔ شاید ہی کوئی یہ کہہ سکے کہ وہ اس منصب پر فائز ہونے کے اہل نہ تھے۔

خیالات کو دبانے کی جگہ مجھے ان کی تردید کرنی چاہیے۔ [1]

دوسری قسم کے مکالمہ میں جس کا مقصد آپس میں ایک دوسرے کی تفہیم اور باہمی دوستی و رفاقت

---

[1] بہرطور کریمر کے اخذ کردہ نتائج پر صرف بحث کرنا ہی نہیں بلکہ اس کو اپنے عہدہ کے لئے نااہل قرار دینے کے لئے اس عام اصول پر زور دینا بھی جائز ہے کہ کوئی غیر شخص کسی تمدن یا کسی بڑے دین کو سمجھ ہی نہیں سکتا تاوقتیکہ انکسار و اخلاص اور محبت و تواضع سے اس کا مطالعہ نہ کرے۔ مجھے یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ اس اصول کا اطلاق نسطائیت جیسی عجیب و غریب تحریک پر نہیں ہوتا۔ مجھے ذاتی طور پر کم از کم بڑے مذاہب (جو اپنے پیچھے انسانی انسانی ترقیوں کا طویل تاریخی کارنامہ رکھتے ہیں) اور نسطائیت جیسی تحریک میں بڑا ہی بنیادی فرق نظر آتا ہے اور اس سلسلہ میں مجھے کوئی علمی مسئلہ دکھائی نہیں دیتا۔ جہاں تک متن میں اس جملہ کا تعلق ہے اس کی حیثیت شاید ایک علمی (ذہنی) مسئلہ سے زیادہ نہیں۔ جب تک یہ علمی مسئلہ حل نہ ہو جائے اور حاشیہ نشان (۲۰) حاشیہ برہان ۱۵ ص ۲۷۶ میں میں نے جو بات بیان کی تھی ذہنی سطح پر مزید وضاحت چاہتی ہے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کسی مذہب کے متعلق اس مذہب کے نہ ماننے والے کی موزوں تحریر کے تعلق سے خیالی طور پر یہ تسلیم کرنے کی ضرورت ہے کہ مثلاً اگر میں ہندو یا مسلمان کی حیثیت سے پیدا ہوتا تو قیاس یہ ہے کہ میں ہندو یا مسلمان ہی رہتا لیکن اگر میں جرمن گھرانے میں پیدا ہوتا تو میں خیال کرتا ہوں کہ میں نازی نہ ہوتا۔ کیا اس فیصلہ کو معقولیت بخشی جا سکتی ہے اور کیا اسے معروضی طور پر درست تسلیم کیا جا سکتا ہے؟ یہ ایک معروضی بیان ہے اور اس کا تشفی بخش ثبوت پیش کیا جا سکتا ہے۔ جرمنوں کی ایک بڑی تعداد نے نازی ازم کو قبول نہیں کیا تھا۔ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ان تمام جرمنوں کی مدح و ستائش کی جاتی ہے جنھوں نے نازیت کو رد کر دیا تھا اور ایسے جرمنوں سے دوستی کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح جن ہندوؤں اور مسلمانوں کی میں مدح و ستائش کرتا ہوں اور جو میرے دوست ہیں (نصرانیوں کو چاہیے کہ عام طور پر انہیں پسند کریں اور انہیں دوست بنائیں) وہ ہندو اور مسلمان ہی رہتے ہیں اور غالباً یہ بہتر ہے کہ وہ ایسے ہی رہیں۔

میرے بیان بالا میں یہ بات شامل ہونے سے رہ جائے کہ اگر میں ہندو یا مسلمان ہوتا تو غالباً اصلاح پسند ہندو یا مسلمان ہوتا (بالکل اسی طرح جیسے کہ واقعتاً میں اصلاح پسند نصرانی ہوں) چونکہ ہر دین کا تعلق حقیقت مطلق سے ہوتا ہے اس لئے مذہب کی حقانیت کا ایک جزیہ ہے کہ وہ اس کی موجودہ صورتوں سے غیر مطمئن رہے۔

ہو، مذہب کے تقابلی مطالعہ کا ماہر واضح طور پر حصہ لے سکتا ہے اس سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو کہ اس علم کا کوئی نصرانی یا مسلمان عالم حال میں قائم شدہ "مسیحی اسلامی تعاون کی کمیٹی" یا ایک نصرانی یا یہودی عالم "نصرانیوں یا یہودیوں کی کونسل" میں بے محل سمجھا جائے۔ اگر وہ بے محل ہوگا بھی تو اپنی خانگی حیثیت سے ہوگا۔ لیکن یہ قیاس کرنا درست ہوگا کہ اس طرح کی مجلسوں میں شرکت سے وہ کچھ نہ کچھ ضرور سیکھے گا اور بحیثیت عالم ان کو کچھ نہ کچھ ضرور دے گا۔

ہمارے مطالعات کا نمائندہ ایک اور حیثیت سے بھی اپنی خدمت انجام دے سکتا ہے۔ یہ خدمت مختلف مذاہب کے درمیان دعوتِ مقابلہ میں حَکَم یا صدرنشین کی ہے۔ اپنے نقطۂ نظر کی وجہ سے گرچہ اس کے لئے ناموزوں ہو سکتے ہیں اور وہ خود بھی ایسا منصب قبول نہ کریں گے۔ تاہم ہم میں سے بعض شاید اپنے آپ کو اس کے لئے موزوں سمجھیں اور شاید اس موزونیت کو اپنے کام کا جزو لازم قرار دے لیں۔ تربیت کا ایک مقصد یہ قرار دیا جانا چاہیئے کہ طالب علم کو کم از کم دو مذاہب اور ان کے باطنی رشتے کے مسائل کو سمجھنے کے لئے تیار کیا جائے اور مذاہب کے درمیان وہ واسطے یا ترجمان کی خدمت انجام دے سکے یا کم کم اس کی حیثیت ایک طرح کے دلال کی ہو جو اُن کے درمیان افہام و تفہیم میں مدد دے سکے۔ آج اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ لوگوں کو اس طرح کے صفات سے آراستہ کیا جائے انہیں اس کی تربیت آخر کہاں ملے گی؟ جو تعلیم و تربیت انھوں نے حاصل کی ہے اس کے درجہ و مرتبہ کی آزمائش کے لئے اس سے بہتر اور کیا تدبیر ہو سکتی ہے۔؟

واقعہ یہ ہے کہ آگے چل کر مذہب کے تقابلی مطالعہ کے عالم کو بطور پیشہ یہی خدمات انجام دینی پڑیں گی۔ بلکہ اس غرض کے لئے شاید مذہب کے تقابلی مطالعہ کا شعبہ ہی ایک ادارہ کی حیثیت اختیار کرلے۔ یہ بات کچھ بعید از قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ آنے والے مثلاً بیس پچیس سالوں کے درمیان میں دنیا کے مختلف حصوں میں مذہب کے تقابلی مطالعے کے شعبے ایسے مقامات پر باقاعدہ طور پر قائم ہو جائیں گے جہاں ایسے مکالمے واضح طور پر اور بالقصد و ارادہ منعقد کئے جائیں گے اور مختلف روایتوں کی نمائندگی کرنے والوں کے درمیان ذہنی دعوتِ مقابلہ کے اصول و ضوابط وضع کئے جائیں گے۔ شمالی امریکہ

کی حد تک ییک گل، شکاگو اور ہارورڈ کی جامعات میں یہ عمل شروع ہوگیا ہے۔ یہ تحریک اسی وقت موثر انداز میں چلائی جاسکتی ہے جب کہ ایشیا میں بھی اسی قسم کے ادارے موجود ہوں[1]

مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والے عالم کی تیسری حیثیت مشاہد کی ہے۔ اگر مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والا مکالموں میں، جواب واقعتاً کثرت سے منعقد ہو رہے ہیں، حصہ لینا یا اُن میں توازن و اعتدال پیدا کرنا پسند نہ کرے تو کم از کم پیشہ کے لحاظ سے اس کے گرد و پیش میں جو کچھ ہو رہا ہے اس میں اس کو دلچسپی لینی ہی پڑے گی۔ یہ ادیان و مذاہب کی عصری تاریخ کا ایک جز ہے۔ ایک لحاظ سے اس کا شمار دین داری کی پوری تاریخ کے اہم ترین امور میں ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ ادیان ایک دوسرے کو باقاعدہ اور ساتھ ہی ساتھ غیر رسمی طور پر دنیا کے ہنوہ خانوں میں دعوتِ مقابلہ دے رہے ہیں۔ وہ لوگ جو عملاً اس دعوتِ مقابلہ سے دوچار ہیں، مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والے سے ضمنی طور پر ہی سہی کوئی نہ کوئی نظریہ پیش کرنے کا مطالبہ کریں گے۔ جو لوگ مذہبی سرحدوں کے آس پاس ایک دوسرے سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں وہ محسوس کر رہے ہیں کہ ایک دوسرے کے مذاہب کے بارے میں ان کے تصورات ناکافی ہیں اور یہ کہ فریقِ مقابل جن اصطلاحوں میں بات سمجھ سکتا ہے، ان اصطلاحوں میں اُسے اپنے مذہب کی تفہیم کی اپنے میں مناسب صلاحیت نہیں پاتا۔ باہمی گفتگو کے لئے اُن کے یہاں جو مشترک تصورات ہیں وہ بھی ناکافی ہیں۔ یہ سب چیزیں حاصل کرنے کے لئے وہ مذہب کے تقابلی مطالعہ سے رجوع کرتے ہیں

اس سے اور ہٹی ہوئی سطح پر مذہب کے تقابلی مطالعے کے عالم کو ایک اور کام کرنا پڑے گا۔ یہ کام ہوگا کارزارِ حرکی عمل کے کلیات کا تصور و ادراک اور جو کچھ اس سے حاصل ہوئے سرے سے اس

---

[1] مجموعی حیثیت سے دیکھئے تو ایشیائی مذاہب اور ایشیائی مذہبی برادریاں اشتراک عمل اور ایک دوسرے کے مطالعہ کے سلسلہ میں مغرب سے زیادہ آمادہ و تیار رہی ہیں۔ لیکن یہاں باقاعدہ اور علمی سطح پر اشتراک عمل اور ایک دوسرے کا مطالعہ زیر بحث ہے "بڑے مذاہب کے مطالعے کی بزم" (The Union for the Study of Great Religions) (ملاحظہ ہو حاشیہ نشان (۳۵) حاشیہ ۲ برہان ص ۲۷۲) اس معاملہ میں سرگرم عمل ہے۔ خاص طور پر پاکستان اور ہندوستان میں۔

کے تصور کا۔

اس انسانی صورت حال میں میری اس حجت کی وضاحت ہو گی جو میں پہلے پیش کر چکا ہوں ۔ یعنی مذہب سے متعلق کسی بیان کے صحیح و صادق ہونے کے لئے یہ امر لازمی ہے کہ جس مذہب کے بارے میں اس مذہب کا نہ ماننے والا جو بات کہے وہ بات خود اس مذہب کے ماننے والے لئے قابل فہم و قابل قبول ہو۔ اپنی کوشش میں مخلص ہوتے اور اس کو دوسروں کے لئے مفید بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جو شخص اپنے مذہب کے بارے میں جو بات بیان کرے اس مذہب کے نہ ماننے والے کے لئے بھی وہ بات قابل فہم و قابل قبول ہو۔ جب مسلمان اور بدھی آپس میں ملتے ہیں تو جس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کی ایسی تشریح ہو جسے مسلمان صحیح تسلیم کریں اور جو بدھی کو بامعنیٰ معلوم ہو۔ ایسے ہی بدھ مت کی ایسی وضاحت ہونی چاہیئے جسے بدھی درست تسلیم کریں اور اسے مسلمان سمجھ لیں۔ اگر مقصود آپس میں ربط ضبط اور انہام و تفہیم ہو تو ایسے مکالموں میں حصہ لینے والوں کو اس کے صدر نشین کو اور جو کتابیں یہ لوگ پڑھیں گے ان کے مصنفوں کو اسی سمت میں گام زن ہونا پڑے گا۔

اس بات میں عمومیت پیدا کرنے کی ضرورت ہے ۔ کیونکہ یہی وہ مقام ہے جہاں ہمارے مطالعہ کے ایک بنیادی مقصد کی بجا آوری کی صورت پیدا ہوتی ہے ۔ میں اسے کلیہ کی صورت میں اس طرح پیش کر رہا ہوں: مذہب کے تقابلی مطالعہ کا یہ فرض ہے کہ وہ مذہب کے بارے میں ایسے بیانات تیار کرے جو بیک وقت کم از کم دو روایتوں کے لئے قابل فہم ہوں[1] یہ کچھ آسان کام نہیں لیکن ذہنی

---

[1] ذیل کے اقتباسات جامعۂ میک گل کے شعبۂ اسلامیہ میں پی ایچ ڈی کی ڈگری کے قواعد و ضوابط سے لئے گئے ہیں ۔ اس صورت میں صرف ایک ہی مذہب کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور اسلامی روایت اور مغربی علمی روایت کے مشترک رشتے پر توجہ مرکوز رہی ہے ۔ اس جامعہ کے شعبۂ اسلامیات نے ایک یادداشت تیار کی ہے ۔ اس شعبہ سے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کرنے کے لئے اسلامی روایت پر مغربی علمی روایت کے انطباق کو ناکافی بتاتے ہوئے اس میں کہا گیا ہے کہ " شعبۂ اسلامیات کی غایت یہ ہو گی کہ وہ مغربی اور اسلامی دونوں روایتوں کے جوہر اور دونوں کی ہیئت کا کچھ نہ کچھ حصہ ایک دوسرے میں مدغم کرنے کی سعی کرے (باقی آئندہ صفحہ پر)

حیثیت سے یہ کام اہم ہے اور تاریخی لحاظ سے اشد ضروری - (باقی)

حاشیہ صفحہ گذشتہ - جہاں تک ہیئت و شکل کا تعلق ہے ضروری ہے کہ طالب علم صرف ڈاکٹریٹ کے مغربی اصولوں کا پابند نہ رہے بلکہ ایسی تصنیف پیش کرے جو اسلامی روایت کے تسلسل کو قائم و برقرار رکھے - اس شعبہ کا فرض ہوگا کہ وہ ایسی نئی ہیئتیں تعمیر کرنے کی سعی کرے جو کسی قاعدہ قانون کے تحت لائی جائیں اور انہیں باضابطہ بنایا جائے - لیکن یہ بہرصورت دونوں طرف کی موجودہ شکلوں سے بہتر ہوں گی - ان نئی ہیئتوں کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہ تو مغربی علمی روایت سے دست کش ہوں گی اور نہ اسلامی روایت کو مسخ کریں گی - تحقیق کا حاصل دونوں روایتوں سے مربوط رہے گا - تحقیق کا یہ حاصل ایسا ہو کہ دونوں روایتوں کے لحاظ سے وقیع و معنی خیز رہے اور دونوں روایتوں میں معقول و دل نشین سمجھا جائے دونوں روایتوں کی رو سے ڈاکٹریٹ کے مقالے کا ایک تعمیری اقدام تسلیم کیا جانا ضروری ہوگا" مذہب کے تقابلی مطالعہ میں ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کرنے کے لئے ابھی تک ایسے قواعد و ضوابط پر عمل نہیں ہوا جو اس نقطۂ نظر کے مطابق ہوں - ان اصولوں کے ساتھ ایک اور شرط بھی عائد کی جانی چاہیئے - یہ نئی شرط یہ ہوگی کہ امیدوار کو تین روایتوں کی پابندی کرنی ہوگی - یعنی اسے مغربی علمیت اور کم از کم دو مذاہب کی روایتوں کا پابند رہنا ہوگا - زندہ مذاہب کی صورت میں ڈاکٹریٹ کے لئے کوئی مقالہ اسی وقت قابل قبول ہوگا جب کہ منجملہ دوسرے لوازم کے وہ ان تینوں روایتوں کے نمائندہ ممتحنوں کے نزدیک تشفی بخش قرار پائے -

ہندوستان
عہدِ عتیق کی تاریخ میں

جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہوی ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۴)

یعقوبی نے اس واقعہ کو اپنی تاریخ میں دو جگہ نقل کیا ہے، ایک برہمن کے ذکر میں اور دوبارہ "اسا" کے حالات میں اس طرح نقل کیا ہے۔[۱]

وفی زمانہ صار زارح ملك الحبشة واقبل ملك الهند الی بیت المقدس، فبعث الله عذابا فاهلك زارح وملك الهند وکان ملك أسا اربعین سنة، ویقال: ان بنی اسرائیل اوقدوا من خشب اسلحة اصحاب الهند لما قتلهم أسا سبع سنین

اور (اسا بن ابیام بن رحبعم) کے زمانہ میں حبشہ کا بادشاہ زارح اور ہندوستان کا بادشاہ بیت المقدس پر حملہ کی غرض سے آئے پس اللہ نے ایک عذاب بھیجا جس نے زارح اور ہندوستان کے بادشاہ دونوں کو ہلاک کردیا اور اسا کی حکومت چالیس سال رہی، کہا جاتا ہے کہ اہل ہند کے جو اسلحہ یہاں رہ گئے تھے ان کی لکڑیوں سے بنی اسرائیل نے سات سال تک آگ روشن کی ہے جبکہ اسا نے ان کو قتل کیا

یعقوبی کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "زارح" حبشہ کے بادشاہ کا نام تھا، یہ غالباً کاتب کی تصحیف معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ ابن اثیر کے علاوہ دیگر مورخین نے بھی "زارح" کو ہندوستان کا بادشاہ لکھا، خود یعقوبی ہی نے دوسرے مقام پر جیسا کہ اوپر مذکور ہوا صاف طور سے یہ لکھا ہے کہ برہمن کے بعد یہ ہندوستان کا دوسرا بادشاہ تھا

---

[۱] تاریخ یعقوبی (۱: ۶۲)

ہندی راجہ زنبیل کا سریانی مملکت پر حملہ | سریانی سلاطین کا ذکر کرتے ہوئے مسعودی لکھتا ہے:

فلما استقامت له الاحوال وانتظم له الملك بلغ بعض ملوك الهند ماعليه ملوك السريانيين من القوة وشدة العمارة وانهم يحاولون الممالك، وقد كان هذا الملك من ملوك الهند غالبًا على ما حوله من ممالك الهند وانقادت الى سلطانه ودخلت فى احكامه وقيل ان ملكه كان مما يلى السند والهند فسار نحو بلاد بيط وغزين ونغير وبلاد الداور على النهر المعروف بهرميد وهو نهر سجستان ينتهى جريانه على اربع فراسخ منها [۵]

(سریانی بادشاہ اہزیور کے) حالات اور سلطنت کے انتظامات جب درست ہوگئے تو ایک ہندوستانی راجہ کو اس کی قوت، شوکت، عظمت آبادی اور دوسرے ممالک پر اس کے ناتحانہ عزائم کی اطلاع ملی۔ یہ ہندوستانی راجہ ہندوستان کے دیگر راجاؤں میں سب سے زیادہ بااقتدار تھا اور آس پاس کے تمام علاقے اس کے ماتحت تھے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا ملک ہند اور سندھ سے متصل تھا، اس نے بیط، غزنین، نغیر اور دریائے ہرمید کے ساحلی علاقے داور کا رخ کیا، یہ ملک سجستان کی نہر ہے جو اس سے چار فرسخ کے فاصلے پر ختم ہو جاتی ہے۔

آگے چل کر مسعودی نے لکھا ہے:-

اس ہندوستانی راجہ کا نام زنبیل تھا اور جو راجہ بھی اس علاقے میں راج کرتا ہے اسے اب تک یعنی ۳۳۲ھ میں بھی اسی نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس راجہ اور سریانیوں کے درمیان ایک سال تک سخت جنگ جاری رہی، نتیجہ میں سریانی بادشاہ مارا گیا اور ہندی راجہ اس کی سلطنت پر قابض ہوگیا۔ مگر اس کے بعد ہی کسی عرب بادشاہ نے اس پر اور عراق پر حملہ کیا اور سریانیوں کی سلطنت اس سے چھین کر ان کو واپس دلا دی۔ اس کے بعد سریانیوں نے اپنی قوم کے ایک شخص "تستر" نامی کو بادشاہ بنایا جو مقتول راجہ کا لڑکا تھا۔

---

[۵] مروج الذہب (۱: ۱۷۵۔ ۱۷۹)

ہند اور ایران قدیم

عربوں کے بعد دوسری متمدن قوم، جس کا تاریخ پتہ دیتی ہے، ایران ہے، اس بنا پر یہ ناممکن تھا کہ وہ ہندوستان کا تنہا مالک عربوں کو بنا دیتے اور خود اس سے بے خبر رہتے، چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ ایک طرف ان کی تجارت کا بازار اگر یونانیوں نے سرد کیا تو دوسری طرف اُن کے مقابلے میں ایرانی تھے جو ہندوستان کی فتوحات میں اور یہاں کی تجارت میں اُن کے دوش بدوش نظر آتے ہیں۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلا نام "ہوشنگ" کا ملتا ہے، جس کو "کیومرث" کے بعد دوسرا بادشاہ کہا جاتا ہے، اس کے بارے میں ابن خلدون نے لکھا ہے[1]، اہل فارس کا یہ گمان ہے کہ وہ حضرت آدمؑ کے دو سو سال بعد ہوا ہے۔ اس کا زمانۂ حکومت چالیس سال تھا۔ اُن کا یہ بھی کہنا ہے کہ "ہوشنگ" ہندوستان کا بادشاہ تھا۔

یہ خیال بظاہر بے بنیاد بھی نہیں ہے اس لئے کہ ہوشنگ کے ذکر میں عرب مورخین نے بھی کم از کم اس قدر ضرور لکھا ہے کہ وہ ہندوستان آیا تھا۔ چنانچہ سب سے پہلا راوی اس کا مسعودی ہے۔ وہ لکھتا ہے[2]

ثم ملك بعده (کیومرث) هوشیخ بن فرواك بن سیامك بن متشا بن کیومرث الملك وکان هوشیخ ینزل الهند۔	کیومرث کے بعد ہوشنگ بن فروال بن سیامک بن متشا بن کیومرث بادشاہ ہوا۔ اور ہوشنگ ہندوستان آیا کرتا تھا۔

یہی بیان شہرستانی کا ہے، جس کے الفاظ حسب ذیل ہیں[3]:

اولهم کیومرث وکان اول من ملك الارض وکان مقامه باصطخر وبعده اوشهنج بن فروال ونزل ارض الهند	ایرانیوں کا سب سے پہلا بادشاہ کیومرث ہے اور یہ پہلا وہ شخص ہے جس کو زمین کی بادشاہت حاصل ہوئی۔ اس کا پایۂ تخت "اصطخر" تھا۔ اس کے بعد ہوشنگ بن فروال بادشاہ ہوا جو سرزمین ہند پر آیا۔

---

[1] ابن خلدون: تاریخ (۱: ۲۲۹) [2] مروج الذهب (۱: ۱۸۸) [3] الملل والنحل (۲: ۶۷)

مذکورہ بالا روایت کی مزید تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ ہوشنگ کے بعد جب طہمورث تخت پر بیٹھا ہے تو اس وقت ہندوستان کے ہاتھی کثیر تعداد میں ایران میں موجود تھے۔ جیسا کہ مؤلف "روضۃ الصفا" کا بیان ہے[1]

"بعد ازاں با لشکرے، مانند ریگ بیاباں و افزوں از حساب محاسباں وسی صد عدد فیل کوہ منظر عفریت پیکر؛ قطعہ

همہ ژندہ پیلانِ گردوں شکوہ | بہ تندی چو دریا بہیکل چو کوہ

کہ در عہد جلوس او از ہندوستان آوردہ بودند، روئے بدشمن نہاد۔

نریمان | ہوشنگ کے بعد دوسرا نام "نریمان" کا ملتا ہے جس کا زمانہ مسعودی کی تصریح کے بموجب حضرت موسیٰ بن عمران سے قبل کا ہے[2]۔ اس کے بارے میں مورخین کا بیان ہے[3] کہ چین کی فتح کے بعد فریدون نے اس کو ہندوستان بھیجا، جس نے وہاں جاکر کئی شہروں کو فتح کیا۔

بہمن بن اسفندیار | ایران کا قدیم اور مشہور بادشاہ گذرا ہے۔ اس کے ذکر میں طبری لکھتا ہے[4]:

"ملک ہند در طاعت بہمن بود، این اخنوش عالم را بیروں کرد، با سپاہ بسیار روسوئے ملک ہند فرستاد، اخنوش بآن ملک جنگ کرد و اورا بکشت، بہمن آں ملک عراق و بابل باخنوش داد، و اورا بگفت کہ بملک ہندوستان خلیفہ کن و خود بعراق و بابل بنشیں کہ نشستن تو بدیں جائے اولیٰ تر اخنوش بندہ ہند خلیفہ کرد و لشکر بکشید و سوئے عراق آمد و بنشست۔

کیکاؤس | ایران کے قدیم بادشاہوں میں سب سے بڑا فاتح تھا، اس کا زمانہ حضرت سلیمانؑ بن داؤد کا زمانہ تھا[5]۔ نیز غالباً اس کے مقابلے میں دوسری متمدن حکومت یمن کی تھی جس کا بادشاہ "شمر بن افریقش" تھا[6]۔ اس کے بارے میں مؤلف حبیب السیر کا بیان ہے۔

"و بعد ازیں واقعہ (فتح مازندران) پادشاہ فارسیان، لشکر بہ ہندوستان کشیدہ،

---

[1] روضۃ الصفا (۱: ۵۱۲-۵۱۳) [2] مروج الذہب (۱: ۱۵۰) [3] حبیب السیر (۱: ۱۸۲) [4] بلعمی: ترجمہ تاریخ طبری (۶۵)

[5] ابن خلدون: تاریخ (۲: ۹۹) [6] ایضاً [7] حبیب السیر (۱: ۱۹۲)

بعضے از حدود آں مملکت را مسخر گردانیدہ براہ کچ، مکران معاودت کرد۔"

مسعودی لکھتا ہے:[۱]

وقد قیل ان کیکاؤس بنی مدینة کشمیر المقدم ذکرھا بارض السند وان سیاخوش بنی فی حیاة ابیہ کیکاؤس مدینة القندھار۔

بیان کیا جاتا ہے کہ کیکاؤس نے سرزمین سندھ میں شہر کشمیر کی بنیاد ڈالی، جس کا ذکر سابق میں ہوا، نیز یہ کہ سیاخوش نے اپنے باپ کیکاؤس کی زندگی میں شہر قندھار کی بنیاد ڈالی۔

بہرام بن یزدجرد | ساسانی سلاطین کے سلسلہ کا بادشاہ ہے جو عام کتب تواریخ میں "بہرام گور" کے نام سے مشہور ہے۔ اس کا ہندوستان آنا ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے، جس کی تفصیل اس طرح ہے۔

ترکستان کی فتح کے بعد بہرام کو ہندوستان کی سیاحت کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ اس نے اپنے وزیر مہر نرسی کو مدائن میں اپنا قائم مقام کیا اور خود پوشیدہ طور سے ہندوستان آگیا۔ یہاں پہونچکر پایۂ تخت میں جہاں بادشاہ رہتا تھا، سکونت اختیار کی اور روزانہ شکار کو جاتا۔ اہل ہند اس وقت تک فن تیراندازی اور گھوڑے کی سواری سے ناواقف تھے اس لئے اس کے کمالات کا چاروں طرف چرچا ہونے لگا اور رفتہ رفتہ یہ خبر بادشاہ تک پہونچی کہ عجم سے ایک ایسا سوار آیا ہے جو فن تیراندازی اور قوت و بہادری میں اپنا نظیر نہیں رکھتا۔ بہرام ایک سال وہاں رہا مگر بادشاہ تک رسائی نہ ہو سکی، اتفاق سے اسی زمانے میں ایک ہاتھی اس شہر میں آگیا، جس کا یہ معمول تھا کہ روز وہ سرِراہ آکر کھڑا ہو جاتا تھا اور جو شخص اس طرف سے گذرتا اُس کو مار ڈالتا، تمام لوگ اس سے سخت پریشان تھے۔ بادشاہ نے اس کے مقابلہ کیلئے ایک فوج بھی بھیجی مگر وہ بھی اس پر قابو پانے میں ناکام رہی۔ بہرام کو جب یہ خبر پہونچی تو وہ تن تنہا اُس کے مقابلے کو نکلا۔ لوگوں کو اس پر بڑا تعجب ہوا اور تمام شہر میں اس کا چرچا ہو گیا کہ ایک جوان تن تنہا ہاتھی کے مقابلہ کو جا رہا ہے۔ رفتہ رفتہ بادشاہ کے کانوں تک بھی یہ بات پہونچی، اُس نے اپنا ایک آدمی متعینہ مقام پر بھیجا کہ جو کچھ روداد ہو اس سے بادشاہ کو مطلع کرے۔ بہرام آگے بڑھا اور کمان میں

[۱] مروج الذہب (۱: ۱۹۷)

ایک تیر رکھ کر ہاتھی کو للکارا، ہاتھی جیسے ہی اس کی طرف آیا بہرام نے اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان ایک تیر مارا جو سوفار تک اس کے سر میں پیوست ہو گیا، اب بہرام گھوڑے سے نیچے اتر آیا اور دونوں ہاتھوں سے اس کی سونڈ پکڑ کر اپنی طرف کھینچا، ہاتھی اس پر گر گیا۔ بہرام نے تیزی کے ساتھ تلوار سے اس کا سر جدا کر دیا اور اس کو معہ سونڈ کے اپنی گردن پر رکھا اور وہاں سے چل کر شارع عام پر لا کر رکھ دیا۔ جو شخص اس کو دیکھتا تھا تعجب کرتا تھا۔ بادشاہ کا آدمی بھی ایک پیڑ کے اوپر سے یہ سب ماجرا دیکھ رہا تھا، اس نے پوری روداد بادشاہ کو جا کر سنائی، بادشاہ نے جب یہ سنا تو اس کو اس کی بہادری اور کمال پر بیحد تعجب ہوا اور بہرام کو اپنے دربار میں بلوایا۔ بادشاہ نے جب اس کو دیکھا تو اس کی بلند قامتی اور حسن و جمال سے بیحد متاثر ہوا اور پوچھا: تم کون ہو؟ بہرام نے جواب دیا: میں ایک عجمی ہوں اور شاہ عجم کے معتوبین میں ہوں، اس سے ڈر کر آپ کے ملک میں پناہ لینے کے لئے آیا ہوں، بادشاہ اس سے بہت خوش ہوا اور اپنے مصاحبین خاص میں اس کو جگہ دی، اسی اثنا میں چین کے بادشاہ نے ایک کثیر جمعیت کے ساتھ اس پر چڑھائی کر دی۔ بادشاہ اس سے سخت خائف ہوا اور اس کی اطاعت قبول کرنے پر تیار ہو گیا۔ بہرام نے اس کی ہمت بندھائی اور مقابلہ کے لئے اس کو آمادہ کیا۔ بہرام نے اس کے لشکر کی خود قیادت کی اور مقابلہ کے لئے میدان میں آ گیا اس جنگ میں بہرام نے انتہائی بہادری اور بے جگری کا مظاہرہ کیا اور سیکڑوں آدمی اس کی تلوار سے قتل ہوئے۔ نتیجہ میں ہندی راجہ کامیاب اور شاہ چین کو شکست ہوئی۔ بادشاہ نے اس کی کارگذاری سے خوش ہو کر اپنی لڑکی اس کے نکاح میں دیدی اور چاہا کہ اپنی سلطنت بھی اس کے حوالے کر دے، اس پر بہرام نے اپنے کو ظاہر کر دیا اور کہا میں عجم کا بادشاہ بہرام ہوں۔ بادشاہ اچانک یہ بات سن کر خائف ہوا اس لئے کہ اس کے کانوں تک پہلے سے بہرام کی بہادری کی خبریں پہونچ چکی تھیں اور اب خود اپنی آنکھوں سے بھی دیکھ لیا تھا۔ چنانچہ اس نے فدویانہ انداز میں اس سے کہا میرے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں، بہرام نے کہا: مجھ کو تمہارے ملک کی ضرورت نہیں ہے، میرا مقصد صرف ہندوستان کی سیاحت اور یہاں کے لوگوں کی معاشرت دیکھنا تھا۔ اب اپنی قلمرو میں واپس

جاتا ہوں، البتہ وہ شہر جو میری مملکت سے قریب ہیں مجھے دیدیئے جائیں، بادشاہ نے اس کو خوشی سے منظور کیا اور یہ سب شہر اس کے حوالے کر دیئے لیکن بہرام نے پھر یہ شہر اسی کو واپس کر دیئے اور کہا آپ یہاں میرے نائب کی حیثیت سے رہیں اور خراج بھیجتے رہیں۔ اس کے بعد وہ اپنی ہندی زوجہ کو لے کر اپنے ملک میں واپس آیا۔[1]

مسعودی نے اس ہندی راجہ کا نام "شبرمہ" لکھا ہے اور بہرام کے ہندوستان آنے کے واقعے کو اس طرح نقل کیا ہے۔[2]

وقد کان بهرام قبل ذالك دخل الی ارض الهند متنکراً ولاخبارهم متعرفا واتصل بشبرمه ملك من ملوك الهند، فابلی بین یدیه فی حرب من حروبه وامکنه من عدوه فنوجه ابنته علی انه بعض اساورة فارس وکان نشوه مع العرب بالحیرة وکان یقول الشعر بالعربیة.	بہرام اس سے (عراق آنے سے) قبل ہندوستان میں اجنبی بن کر آیا تھا تاکہ یہاں کے حالات اور واقعات سے واقفیت حاصل کرے، چنانچہ وہ راجہ شبرمہ سے ملا اور اس کے ساتھ کسی لڑائی میں بڑے کارنامے دکھائے اور اس کے دشمن پر قابو حاصل کر لیا، راجہ نے خوش ہو کر اپنی لڑکی اس کے عقد میں دیدی۔ حالانکہ وہ ایک ایرانی نژاد تھا۔ اس کی پرورش عربوں کے ساتھ "حیرہ" میں ہوئی تھی اور وہ عربی میں شعر کہتا تھا۔

نوشیرواں بن قباد | نوشیرواں کا شمار ایران کے ان بادشاہوں میں ہے جو اپنی عدل گستری، رعایا پروری اور فتح امصار میں نمایاں شہرت رکھتے ہیں۔ اسی کے عہد حکومت میں پیغمبر اسلام محمد بن عبد اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت ہوئی، نیز بعض روایات کی بنا پر آپ نے اس پر فخر بھی فرمایا ہے کہ میں ایک عادل بادشاہ کے عہد حکومت میں پیدا ہوا ہوں۔ سعدی کا شعر ہے۔

سزد گر بدورش بنازم چناں ۔۔۔ کہ سید بدوران نوشیرواں

بہرام کے بعد تاریخ میں یہ دوسرا دور ہے کہ جب ایران اور ہندوستان دونوں ایک دوسرے کے

[1] بلعمی: ترجمہ تاریخ طبری (ص ۱۲۵)، روضۃ الصفا (۱: ۷۶۵)، حبیب السیر (۱: ۲۳۴) [2] مروج الذہب (۱: ۲۲۲)

بہت قریب آ گئے تھے۔ چنانچہ مورخین کا بیان ہے کہ اسی کے زمانہ میں کتاب "کلیلہ دمنہ" ہندوستان سے ایران میں آئی۔ اس کے لئے نوشیرواں نے اپنے ایک درباری طبیب "برزویہ بن الازہر" کو ہندوستان بھیجا تھا۔ جس نے یہاں آکر اس کتاب کو اصل سنسکرت سے پہلوی میں منتقل کیا۔ اسی سے پھر عبداللہ بن المقفع نے اس کا ترجمہ عربی میں کیا[۱]۔ اور وہ خضاب بھی آیا جو "خضاب ہندی" کے نام سے مشہور ہے اس کی خوبی یہ تھی کہ اس کے استعمال سے بالوں کی جڑیں تک سیاہ ہو جاتی تھیں اور سیاہی کی چمک زائل نہیں ہوتی تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ہشام بن عبدالملک یہی خضاب استعمال کیا کرتا تھا[۲]۔

نوشیرواں اور ہندی راجہ

مورخین کہتے ہیں کہ نوشیرواں جب اپنی مملکت کی طرف سے مطمئن ہو گیا تو اس نے ہندوستان فتح کرنے کی غرض سے ایک لشکر وہاں بھیجا۔ جب یہ لشکر سرندیپ تک پہونچا تو ہندی راجہ نے اپنا ایک قاصد اور کچھ تحفے نوشیرواں کی خدمت میں بھیجکر مصالحت کا پیام دیا، نیز وہ تمام شہر جو عمان کے کناروں پر واقع تھے اور حدود ایران سے قریب تھے وہ سب اس نے نوشیرواں کے سپرد کر دیئے[۳]۔

مسعودی کا بیان[۴] ہے کہ اس موقع پر ہندی راجہ نے تحفے میں جو چیزیں بھیجی تھیں ان میں ایک ہزار من عود ہندی جو موم کی طرح آگ سے پگھل جاتی تھی اور موم بتی کی طرح اس پر بھی مہر کرنے سے نقوش نمایاں ہو جاتے تھے، اس کے علاوہ سرخ یاقوت کا ایک پیالہ جس کا دہانہ ایک بالشت کا تھا اور موتیوں[۵] سے بھرا ہوا تھا اور پستہ کے دانوں کی برابر یا اس سے بڑی کافور دس من اور سات ہاتھ کشیدہ قامت ایک حسین و جمیل لونڈی جس کی پلکوں کے بال رخساروں تک دراز تھے اور دیدہ کی سپیدی میں بجلی کی چمک تھی، اس کا رنگ نہایت صاف تھا، جسم کی ساخت اور بناوٹ موزوں و متناسب، ابرو پیوستہ اور چوٹی اتنی لمبی تھی کہ زمین پر لگتی تھی، ان چیزوں کے علاوہ سانپوں کی کھال کا ایک فرش بھیجا جو مخمل سے بھی زیادہ نرم اور نقش و نگار سے زیادہ خوبصورت تھا۔ ان کے ہمراہ جو خط تھا وہ کاذی نام ایک

---

[۱] بطرس بستانی: ادباء العرب فی الاعصر العباسیہ (۲: ۱۴۴) [۲] مروج الذہب (۱: ۲۲۷)، حبیب السیر (۱: ۲۴۳)
[۳] بلعمی: ترجمہ تاریخ طبری (۱۶۹)، روضۃ الصفا (۱: ۷۸۳) [۴] مروج الذہب (۱: ۲۲۶)۔

درخت کی چھال پر سُرخ سونے سے لکھا ہوا تھا۔ یہ درخت چین اور ہندوستان میں ہوتا ہے اور نہایت عجیب قسم کی نباتات ہے، اس کا رنگ نہایت عمدہ، خوشبو پاکیزہ اور چھال پتیوں سے بھی زیادہ نرم ہوتی ہے، اسی پر ہندوستان اور چین کے بادشاہ خط وکتابت کیا کرتے تھے۔

سکندر ہندوستان میں

مورخین کا بیان ہے کہ ایران کی فتح کے بعد سکندر نے ہندوستان کا رُخ کیا، اس زمانہ میں وہاں راجہ پورس راج کرتا تھا۔ سکندر جب پایۂ تخت کے قریب پہونچا تو وہاں سے اس نے ہندی راجہ کے نام ایک خط لکھا جو مؤلف روضۃ الصفا کے الفاظ میں حسب ذیل ہے[۵]:

"فرماں فرمائے ولایت ہندوستان بداند کہ مالک الملک تعالیٰ وتقدس، ابواب اسباب رعیت پروری بر روئے روزگار ما کشادہ و زمام احکام ملک وملت بقبضۂ اختیار وانامل اقتدار ما نہادہ، ومقالید تقلید جہانداری ومفاتیح خزائن کامگاری بمین عنایت و حسن رعایت ما سپردہ و درجۂ طالع مارا از روئے رفعت باوج سپہر برین واعلا علیین بردہ وگردن سرکشان گیتی را در ربقۂ مطاوعت ما آوردہ وبر اہل کفر وعصیان وارباب تجرد وطغیان استیلا داد، وما اکنوں ترا دعوت می کنیم بعبودیت آفریدگار عالمیان وپروردگار انس وجان واز پرستیدن غیر او جلت آلاءہ وتوالت نعمائہ، منع می فرمائیم، چہ سزاوار پرستش غیر از خدائے بے ہمتا نمی دانیم وجز وے را تعالت صفاتہ وتنالت عطیاتہ، ہیچ کس را مستحق عبادت نمی شناسیم نصیحت مرا بگوش رضا اصغا نمائی وبتانے را کہ معبود خود ساختہ وعمر وخزانہ در خدمت ایشان درباختہ وپرداختہ نزد من فرست ومتقبل باج ومتکفل خراج شو والا بمعبودے کہ می پرستم آتش خشم برافروزم و رطب ویابس مملکت ترا بسوزم ودر استیصال دودہ تو سعی بلیغ بجائے آرم و در

---

۵ میرخواند: روضۃ الصفا (۱: ۲۵۴)

تخریب بلدان تو دقیقہ نامرعی نگذارم' سخن مرا بشنو و از جادۂ صواب منحرف مشو و عافیت غنیمت شمار و ہیچ نعمت در برابر آن مدار۔

راجہ پورس[1] کے پاس جب یہ خط پہونچا تو اس نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی اور مقابلہ کے لئے تیار ہوگیا۔ سکندر نے جب دیکھا کہ میرے خط کا راجہ پر کوئی اثر نہیں ہوا تو اس نے چڑھائی کردی' پورس بھی ہاتھیوں کی ایک فوج لے کر مقابلہ کو آگیا۔ اس موقع پر سکندر کو بڑی زحمت یہ پیش آئی کہ ہاتھیوں کے مقابلہ میں اس کا کوئی حربہ کارگر نہ ہوتا تھا اور تمام فوج منتشر ہوئی جاتی تھی۔ یہ دیکھ کر سکندر نے اپنے وزراء سے اس باب میں مشورہ کیا لیکن کوئی حل اس کا سمجھ میں نہ آیا۔ بالآخر سکندر کے ذہن میں ایک تدبیر آئی۔ اُس نے کاریگروں کو بلا کر چار ہزار لوہے اور پیتل کے مجسمے تیار کرائے اور اُن کے اندر اس نے گندھک اور مٹی کا تیل بھروا کر جنگی سپاہیوں کی شکل میں آراستہ کردیا' اب جو راجہ کی فوج سے مقابلہ ہوا تو سکندر نے ان ہی مجسموں کو آگے کردیا۔ ہاتھی جب اُن کے قریب آئے تو انھوں نے اپنی سونڈوں سے اُن پر حملہ کیا۔ مگر وہ آگ سے اس قدر بھڑک رہے تھے کہ ہاتھی پیچھے ہٹ گئے' راجہ پورس کو اس روز سخت شکست ہوئی' لیکن دوسرے دن ہندوستان کے تمام اطراف سے لوگ اس کی مدد کو آگئے چنانچہ اُن کو ساتھ لے کر راجہ دوبارہ مقابلے کے لئے آیا۔ مورخین کا بیان ہے کہ اس کے بعد بیس روز تک جنگ نہایت شدت کے ساتھ جاری رہی اور ہزارہا آدمی تلوار کے گھاٹ اُتر گیا۔ سکندر نے جب دیکھا کہ جنگ کسی طرح ختم ہونے میں نہیں آتی تو اُس نے راجہ کو تن تنہا مقابلہ کے لئے دعوت دی۔ راجہ کو اپنی بہادری اور فن تیغ زنی پر اعتماد تھا وہ اس کے لئے تیار ہوگیا۔ بہت دیر تک دونوں میں مقابلہ ہوتا رہا۔ اتفاق سے اسی اثناء میں پورس کے لشکر کی طرف سے ایک دہشتناک آواز سنائی دی' راجہ اس طرف متوجہ ہوا' سکندر نے موقع غنیمت سمجھ کر اس پر وار کردیا' راجہ قتل ہوگیا لیکن اب بھی سکندر کو اس مصیبت سے نجات نہیں ملی اس لئے کہ پورس کے آدمیوں نے جب یہ دیکھا کہ ہمارا بادشاہ قتل ہوگیا تو اُن کا جوش اور بڑھ گیا اور اب ایک ایک سپاہی ہتھیلی پر سر رکھ کر جنگ کے شعلوں میں کود پڑا۔ سکندر نے اُن سے کہا کہ اب لڑنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ میں اپنے قول کا

---

[1] یعقوبی: تاریخ (۱: ۸۷)' روضۃ الصفا (۱: ۶۵۵)

سچا اور وعدہ کا پابند ہوں، راجہ کے قتل کے بعد مجھے تم سے کوئی مطلب نہیں ہے، میں تم سب کو جان و مال کی امان دیتا ہوں۔ یہ سن کر سب نے تلواریں نیام میں رکھ لیں، اس طرح یہ جنگ ختم ہوئی۔

سکندر کی برہمنوں سے ملاقات | مورخین کا بیان ہے[1] کہ سکندر جب اس مہم سے فارغ ہوا تو براہمہ کے زہد و تقویٰ کے بارے میں اس کو خبریں پہونچیں، چنانچہ سکندر نے ان سے ملنے کی خواہش ظاہر کی، برہمنوں کو جب یہ معلوم ہوا کہ سکندر ہمارے پاس آرہا ہے تو انھوں نے حسب ذیل مضمون کا ایک خط اس کو لکھا:۔

"اگر آپ کی غرض ہمارے پاس آنے سے ملک و دولت ہے تو ہمارے پاس مزخرفات دنیا سے کوئی چیز نہیں ہے، ہماری غذا جنگلی ترکاریاں اور ہمارا لباس جانوروں کی کھال ہے اور اگر آپ کا مقصد طلب علم و حکمت ہے تو اس کے لئے جمعیت اور لشکر کے ساتھ آنے کی ضرورت نہیں ہے۔"

سکندر نے اس خط کو پڑھا اور لشکر کو چھوڑ کر تن تنہا ان سے ملنے کے لئے گیا، جا کر دیکھا کہ یہ لوگ پہاڑوں کے غاروں میں سکونت کرتے ہیں، ان کے اہل و عیال کو دیکھا کہ جنگل کی ترکاریاں چننے میں مصروف ہیں، غرضکہ سکندر اور برہمنوں کے درمیان مختلف علمی مسائل پر بحث و مناظرہ ہوا، سکندر ان کے تبحر اور دقتِ فکر کو دیکھ کر حیران رہ گیا اور کہا، آپ لوگوں کو جس قدر مال و اسباب اور زر و جواہر کی ضرورت ہو، میں دینے کو تیار ہوں۔ برہمنوں نے جواب دیا: ہم کو عمر ابد اور ہمیشہ کی زندگی کے علاوہ کوئی چیز مطلوب نہیں ہے۔ سکندر نے کہا: آپ لوگوں کا یہ سوال پورا کرنا میرے مقدور سے باہر ہے، اس لئے کہ جو شخص اپنی زندگی میں خود ایک لمحہ کا اضافہ نہ کر سکتا ہو وہ دوسرے کو کیا دے سکتا ہے۔ اس کے جواب میں برہمنوں نے کہا۔ جب یہ معلوم ہے کہ زندگی چند روزہ ہے اور ہر کمال کے لئے زوال ہے تو پھر ہزارہا بندگان خدا کا قتل بے دریغ اور فتح ممالک کے لئے یہ تگ و دو کیا معنی رکھتی ہے۔ سکندر نے کہا: میں اللہ کی طرف سے اس پر مامور ہوں کہ دین قویم کی اشاعت کروں اور لوگوں کو اس کے احکام کا پابند بناؤں، یہ کہہ کر وہ برہمنوں سے رخصت ہوا اور اپنے لشکر میں آگیا۔

---

[1] حبیب السیر (۱: ۲۱۱)

سکندر اور فیلسوف ہندی | مورخین لکھتے ہیں[1] ہندوستان کے متعدد شہر جب سکندر کے قبضے میں آگئے تو اس کو یہ معلوم ہوا کہ حدود ہند میں "کید" نامی ایک بادشاہ ہے جس کی عمر تین سو سال سے متجاوز ہے اور اپنے زہد و تقویٰ، حکمت و عدالت میں اپنا نظیر نہیں رکھتا۔ سکندر نے اس کو ایک خط لکھا، جس کا مضمون یہ تھا:

"جیسے ہی تم کو میرا یہ خط ملے، ویسے ہی میرے پاس چلے آؤ، ورنہ تمہارا انجام بھی وہی ہوگا جو ہندوستان کے دوسرے بادشاہوں کا ہوا ہے۔" "کید" کے پاس جب یہ خط پہونچا تو اُس نے اس کو جواب میں لکھا:

"میرے پاس چار چیزیں ایسی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کے پاس جمع نہیں ہوئیں (۱) میرے شبستان میں ایک ایسی پری چہرہ لڑکی ہے جس سے زیادہ حسین پر کبھی سورج طالع نہیں ہوا (۲) میرے حکمت کدہ میں ایک ایسا فیلسوف ہے جو بغیر پوچھے دل کی بات بتا دیتا ہے (۳) ایک ایسا پیالا میرے پاس ہے جس سے اگر تمام مخلوق پیتی رہے تو ایک قطرہ کے بقدر خالی نہ ہو (۴) ایک ایسا طبیب میرا ملازم ہے جو حفظ صحت اور معالجہ میں دستگاہ کامل رکھتا ہے۔ میں یہ چاروں چیزیں بادشاہ کی خدمت میں پیش کردوں گا، مگر اس کے ساتھ میری یہ التجا ہے کہ بادشاہ میری کبرسنی اور ضعف و انحطاط پر نظر کرتے ہوئے چڑھائی کے ارادہ سے باز آئے۔ اگر میرا یہ عذر قابل قبول نہ ہو تو میں فی الفور آپ کی خدمت میں حاضر ہونے کو تیار ہوں۔

سکندر کے پاس جب یہ پیغام پہونچا تو اس نے اپنے آدمیوں کو بھیجکر یہ چاروں چیزیں طلب کیں۔ راجہ نے بغیر کسی عذر کے یہ چیزیں اُن کے حوالہ کردیں۔ غرضکہ یہ لوگ اُن کو لیکر واپس گئے۔ سکندر نے پہلے تو لڑکی کو دیکھا تو فی الواقع وہ اتنی ہی حسین تھی جیسا کہ بادشاہ نے لکھا تھا، اس کے بعد اُس نے فیلسوف کا امتحان لینا چاہا اور اس غرض سے روغن سے بھرا ہوا ایک پیالہ اس کے پاس بھیجا۔ فیلسوف نے جب اس پیالے کو دیکھا تو سوچا کہ سکندر کا مقصد اس سے کیا ہو سکتا ہے، چنانچہ کچھ دیر تامل کے بعد اُس نے ایک ہزار کے قریب سوئیاں منگوائیں اور اُن کے کناروں کو روغن میں ڈبو کر سکندر کے پاس بھیجدیا۔ سکندر کے پاس جب یہ سوئیاں پہونچیں تو اُس نے ان کو دیکھ کر حکم دیا کہ ان سوئیوں کو گلا کر

---

[1] حبیب السیر ا: ۲۱۲، روضۃ الصفا (ا:)، مروج الذہب (ا: ۲۵۳)

کرہ کی شکل میں ڈھالا جائے اور فیلسوف کے پاس لیجایا جائے۔ فیلسوف کے پاس جب یہ سوئیاں اس شکل میں پہونچیں تو سکندر کے مقصد کو پا گیا۔ چنانچہ اس نے اس کرہ پر اتنی صیقل کرائی کہ آئینہ کی طرح چمکنے لگا۔ اس عمل کے بعد اس نے وہ آئینہ سکندر کے پاس بھیجدیا۔ سکندر نے اس کو حکم دیا کہ اس آئینے کو پانی سے بھرے ہوئے طشت میں ڈال کر فیلسوف کے پاس بھیجدیا جائے۔ فیلسوف نے جب اس کو دیکھا تو اس آئینہ کو کوزہ کی شکل میں ڈھال کر پانی پر ترا دیا اور اسی طرح سکندر کے پاس بھجوا دیا۔ سکندر نے اب اس کوزے کے اندر مٹی بھردی جس سے وہ پانی کے اندر بیٹھ گیا۔ فیلسوف نے جب اس کو دیکھا تو بہت غمگین ہوا اور دیر تک نوحہ و بکا کرتا رہا اور اس طشت اور کوزے کو اسی طرح سکندر کے پاس بھیجدیا۔

سکندر کو اس کی حدتِ فہم پر حیرت ہوگئی اور دوسرے روز اس نے اپنی مجلس میں یونان کے دوسرے حکمار کے ساتھ اس ہندی فیلسوف کو بھی بلایا۔ سکندر نے ابھی تک اس کو نہیں دیکھا تھا۔ فیلسوف ہندی جب آیا تو سکندر اس کی بلند قامتی اور تناسب اعضار کو دیکھ کر متعجب ہوگیا اور اس کے دل میں یہ بات آئی کہ اس حلیے کے ساتھ اگر حدتِ ذہن اور سرعتِ فہم بھی جمع ہو جائے تو ایسا شخص یکتائے روزگار ہوگا۔ فیلسوف نے بادشاہ کے مافی الضمیر کو پہچان اپنی انگلیوں کو چہرے کے گرد پھرا کر ناک پر رکھ لیا، سکندر نے اس سے اس عمل کا سبب دریافت کیا۔ فیلسوف نے جواب دیا: میں اپنی فراست سے وہ بات معلوم کرلی جو میرے بارے میں آپ کے دل میں آئی تھی اور میرا یہ عمل اسی کا جواب تھا یعنی جس طرح چہرے پر ناک ہے اسی طرح روئے زمین پر میری حیثیت ہے۔ سکندر نے کہا: اچھا یہ بتاؤ کہ پہلی مرتبہ جو میں نے روغن سے بھرا ہوا پیالہ تمہارے پاس بھیجا تھا اس سے میرا مقصد تم کیا سمجھے اور اس کے جواب میں تم نے جو سوئیاں بھیجیں اس سے تمہاری کیا مراد تھی۔ فیلسوف نے کہا: پیالے کو دیکھ کر میں نے یہ سمجھا کہ بادشاہ کا مقصد یہ ہے کہ میرا دل علم و حکمت سے اتنا لبریز ہے جس میں مزید کی گنجائش نہیں ہے۔ میں نے اس میں سوئیاں ڈبو کر یہ بتایا کہ بادشاہ کا یہ خیال غلط ہے۔ مزید علم کے لئے اس میں اسی طرح جگہ نکل سکتی ہے جس طرح سوئیوں نے پیالے میں جگہ حاصل کرلی۔ اس کے بعد سکندر نے کرہ اور آئینہ کے بارے میں پوچھا۔ فیلسوف نے کہا۔ کرہ کو دیکھنے سے میں یہ سمجھا کہ بادشاہ کا مقصد یہ ہے کہ میرا دل کثرت اقدام اور قتل و خونریزی سے

مثل کرہ کے سخت اور سنگین ہوگیا ہے جس میں اب قبول مسائل کی صلاحیت نہیں ہے۔ میں نے اس پر صیقل کرکے یہ بتایا کہ لوہا ہرچند سخت اور سنگین سہی لیکن اس پر بھی اگر صیقل کی جائے تو آئینہ کی طرح چمکدار بن سکتا ہے اور عکس کو قبول کرسکتا ہے۔ اس کے بعد سکندر نے پوچھا: میں نے جب آئینہ کو پانی سے لبریز طشت میں رکھ کر بھیجا تو اس سے تم میری غرض کیا سمجھے اور تم نے جو اس کو کوزہ کی شکل میں بناکر پانی کے اوپر ترا دیا، اس سے تمہارا مقصد کیا تھا' فیلسوف نے جواب دیا: میں نے اس سے بادشاہ کا مقصد یہ سمجھا کہ جس طرح آئینہ پانی میں بیٹھ جاتا ہے، اسی طرح ایام حیات بھی جلد ختم ہوجاتے ہیں اور زیادہ علم تھوڑے وقت میں حاصل نہیں ہوسکتا، میرا مقصد اس کو پانی پر ترانے سے یہ تھا کہ جس طرح اس چیز کو جو پانی کے اندر ڈوب جاتی ہے' شکل بدلکر پانی کے اوپر قائم کیا جاسکتا ہے، اسی طرح تھوڑی مدت میں زیادہ علم حاصل ہوسکتا ہے۔ سکندر نے پوچھا: اچھا جب میں نے اس کوزے میں مٹی بھرکر تمہارے پاس بھیجا تو اس کے جواب میں تم نے کوئی نیا عمل نہیں کیا' اس سے تمہارا کیا مقصد تھا۔ فیلسوف نے کہا اس عمل کا جواب ہی نہ تھا اس لئے کہ بادشاہ کا مقصد اس سے یہ تھا کہ مخلوق کی بقا محال ہے اور موت ایک دن آنی ہے۔ یہ سن کر سکندر نے فیلسوف ہندی کو مرحبا کہا اور اس کے بعد جب تک وہ ہندوستان میں رہا فیلسوف کو اپنے ہمراہ رکھا۔

اس کے بعد مسعودی کا بیان ہے:-

وللاسکندر مع ھذا الفیلسوف مناظرات کثیرۃ فی انواع من العلوم ومکاتبات ومراسلات، جرت بین الاسکندر وبین کند ملک الھند قد اتینا علی مبسوطھا والغرض من معانیھا والزھر من عیونھا فی کتابنا "اخبار الزمان"[1]

اس فیلسوف اور سکندر کے درمیان مختلف علوم پر بکثرت مناظرے ہیں۔ نیز بہت سے وہ خطوط اور مراسلے بھی ہیں جو سکندر اور ہندی راجہ "کند" کے مابین واقع ہوئے ہیں۔ ہم نے ان کو بسط کے ساتھ مع ان کے مطالب و معانی کے اپنی کتاب "اخبار الزمان" میں بیان کیا ہے۔

---

[1] مروج الذہب (۱: ۲۵۵)

اس کے بعد سکندر نے اس پیالے کا بھی امتحان کیا اور اس کو پانی سے بھر کر لوگوں کو اس سے پینے کا حکم دیدیا۔ اس نے دیکھا کہ سیکڑوں آدمیوں کے پینے کے بعد بھی وہ پیالہ اسی طرح بھرا رہا اس پیالے کے بارے میں مسعودی نے لکھا ہے :-

وكان معمولاً بضراب من	(یہ پیالہ) ہندوستان کے خاص
خواص الهند والروحانية والطبائع	لوگوں اور اہل روحانیت واہل توہم
التامة والتوهم وغير ذلك من العلم	نیز زہاد کے ہاتھ کا بنا ہوا تھا جس
مما يدعيه الهند، وقد قيل انه	کا اہل ہند دعویٰ کرتے ہیں۔ یہ بھی
كان لآدم ابي البشر عليه السلام	کہا گیا ہے کہ یہ حضرت آدم ابوالبشر
بارض سرنديب من بلاد الهند	کا پیالہ ہے۔ سرزمین سرندیپ میں جہاں
مبارك له بها فورث عنه وتداوله	آپ کا مبارک نزول ہوا۔ پس ان سے
الملوك الى ان انتهى الى كند هذا	وہ منتقل ہوتا رہا یہاں تک کہ "کند"
الملك العظيم سلطانه (مروج الذهب ۱: ۲۵۵)	راجہ کے پاس وہ آیا۔

چند نایاب کتابیں

حسب ذیل اہم اور نادر و نایاب عربی کتابیں فروخت کے لئے موجود ہیں۔ ضرورتمند خط وکتابت سے معاملہ طے فرمائیں ۔

تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی۔ مصری ' قدیم مکمل ' حاشیہ پر تفسیر ابوسعود۔ مجلد چرمی ہدیہ۔ چار سو روپے

شامی مع تکملہ مصری قدیم۔ مجلد چرمی ہدیہ دو سو روپے

فتح القدیر مع تکملہ مطبوعہ نول کشور (ہندوستان) مجلد چرمی ہدیہ ایک سو روپے

قاسمی دواخانہ ۸۵ کولوٹولہ اسٹریٹ۔ کلکتہ ۱۲

ہفت تماشائے مرزا قتیل

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

(۷)

ایک دن میرے کرم فرما سبحان علی خاں کنبوہی جو ایک عالم فاضل اور محسودِ اقران شخص ہیں کہتے تھے کہ ایک دن میں اور میرے بھائی تاج الدین حسین خاں، میر غلام علی خاں کے مکان پر بیٹھے تھے تو خاں صاحب ممدوح نے صوفیہ کے فضائل کا ذکر کرتے ہوئے یہ حکایت بیان کی کہ فلاں بزرگ نے فلاں عارف کے لئے کھانا بھیجا تھا۔ کھانا مقدار میں یقیناً اتنا تھا کہ اس سے دوسو بھوکوں کا پیٹ بھر سکے۔ جب کھانا لے جانے والے اس نہر کے کنارے پر پہونچے جو مہمان عارف کی قیام گاہ اور میزبان صوفی کی خانقاہ کے درمیان حائل تھی تو انھوں نے دیکھا کہ اس کا پانی آدمی کے سر سے بھی چند گز اونچا بہہ رہا ہے اور اس وقت کشتی میسّر نہیں تھی۔ وہ فکر میں پڑ گئے اور انھوں نے ایک شخص کو میزبان صوفی کی خدمت میں بھیجا کہ اب جیسا وہ کہیں ویسا ہی کیا جائے۔ صوفی نے سُنکر فرمایا کہ نہر کو میری عفّت اور عصمت کی قسم دینا اور کہنا کہ اگر فلاں شخص نے اپنی تمام عمر میں کسی عورت سے تعلق نہ رکھا ہو تو تجھے چاہیئے کہ اس کی پاکدامنی کا لحاظ کر کے اپنے تئیں سمیٹ لے تاکہ ہم مہمان کو کھانا پہونچا سکیں۔ یہ بات سُنکر وہ آدمی واپس آگیا اور کھانا لے جانے والوں نے نہر کے کنارے پہونچکر وہی بات دہرائی۔ فوراً نہر خشک ہوگئی اور بڑی آسانی سے عارف کے پاس کھانا پہونچ گیا۔ اسی خیال سے کہ شاید اس کھانا بھیجنے والے صوفی نے اس خیال سے کہ ظاہر بین لوگ اس سے الگ تھلگ رہیں حسین و جمیل عورتوں سے زیادہ گرم جوشی شروع کر رکھی تھی۔ بہر حال جب وہ عارف کی خدمت میں کھانا لائے تو اُس نے سارا کھانا خود کھالیا اور ہاتھ دھوکر بیٹھ گیا۔ پانی خشک ہو جانے والے واقعہ

نسے بھی زیادہ کھانا لانے والوں کو اس بات سے حیرت ہوئی کیونکہ پہلے صوفی کے بارے میں وہ یہ گمان رکھتے تھے کہ وہ عورتوں سے بہت اختلاط کرتا ہے جب اُس سے رخصت لے کر نہر کے کنارے پہنچے تو پانی کو پہلے کی طرح بلند پایا۔ اب ایک آدمی کو اس عارف کے پاس بھیجا۔ اُس مردِ خداشناس نے کہا کہ میری طرف سے جا کر اس نہر سے کہنا کہ فلاں کہتا ہے اگر عمر بھر میں نے کبھی اپنا ہاتھ کھانے سے آلودہ نہ کیا ہو تو اس بات کی گواہ ہو۔ پہلے کی طرح اس جماعت کو جانے کا راستہ دیدے۔ اس شخص متوسط نے یہ پیغام اپنے ساتھیوں سے بیان کیا تو انہیں اور بھی زیادہ حیرت ہوئی اور انھوں نے عارف کا پیغام نہر کو پہونچایا یہاں تک کہ وہ خشک ہو گئی، اور وہ لوگ بڑے اطمینان سے نہر کو عبور کر کے میزبان کی خدمت میں واپس آ گئے۔ جب میر غلام علی خاں یہ حکایت بیان کر چکے تو مجھ سے ضبط نہ ہو سکا اور میں نے کہا کہ اس قصہ کو میں نے کنہیا جی کے نام سے سُنا تھا۔ آج معلوم ہوا کہ یہ حضرات صوفیہ کی کرامات میں سے ہے۔ یہاں تک سجان علی خاں کی گفتگو تھی۔ ایک دن انہیں بزرگوں کے ذکر کے ضمن میں میں نے ایک عزیز سے یہ حکایت بیان کی۔ میری غرض مذہبِ صوفیہ سے نہ تھی بلکہ ان عزیزوں کو دروغ گو لوگوں کے احوال سے متنبہ کرنا تھا کہ دیکھئے کس کی حکایت کس کے سر منڈھ دی ہے۔ اس بات کا احتمال ہے کہ مخدومی میر غلام علی خاں صاحب نے اس مجلس کے منعقد ہونے سے پہلے کنہیا سے متعلق حکایت نہ سُنی ہو۔ تو وہ اپنی باطنی پاکیزگی اور صوفیہ پر راسخ عقیدہ سے مجبور ہو کر بات بنانے والے کی بات کو قرینِ قیاس بیان کرتے ہیں۔ ورنہ وہ تو اُس زمین سے بھی جس پر جھوٹے کا سایہ پڑتا ہو، ہزاروں کوس دور بھاگتے ہیں، بلکہ صدقِ مقال کی اپنی کج رفتاریوں سے ان پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا۔ وہ ممدوح اپنی صدق گوئی کا ذکرِ خیر سُن کر اس سے کہیں زیادہ خوش ہوتے ہیں کہ ان کے لئے ایک لاکھ روپیہ سالانہ کا وظیفہ مقرر کر دیا جائے۔

اتفاق سے اس محفل میں شاہ بو علی صاحب کا ارادت مند ایک ہندو بیٹھا ہوا تھا۔ وہ میری طرف دیکھ کر مُسکرایا۔ پھر کہنے لگا آج میں آپ سے سخت بدگمان ہو گیا۔ میں نے کہا خیر تو ہے۔ تو بولا کہ اُن صوفی میں اور کنہیا جی میں آپ کے نزدیک کیا فرق ثابت ہوا جو فلاں شخص کو کاذب

اور مفتری قرار دیتے ہیں۔ بلکہ یہ معلوم ہوا کہ آپ کنہیا جی کے علاوہ خود کو بھی عارف سمجھتے ہیں، وائے اس شاعری اور انشا پردازی، فقر و توکل اور مذہب حق کی تحقیق پر، یہ دونوں حکایتیں تو جملہ معترضہ کے طور پر تھیں۔ اب میں پھر اپنے اصلی مقصد کی طرف آتا ہوں۔

ہندو لوگ صوفیہ کے فرقے کو ہندوؤں کے تمام فرقوں سے زیادہ مکرم سمجھتے ہیں اور ان لوگوں میں صوفی وہی ہے جس نے جسمانی لذتوں کو ترک کر دیا ہو۔ یہ لوگ برہما، بشن اور مہادیو کو کسی طرح سے بھی نہیں مانتے۔ اُن کا کہنا ہے کہ ان تینوں کا مسکن نفس انسانی ہی ہے۔ جسے عوام دل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ جب آدمی کسی شہر کا یا کسی اور چیز کا دل میں تصور کرتا ہے اور اُس کا خیال محکم ہے تو یقیناً وہ شہر یا جو وہ چیز جس کا اُس نے تصور کیا تھا، موجود ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں گویا تصور کرنے والے شخص میں برہما کی خاصیت پیدا ہو جاتی ہے، تو اگر ہم اُس کو برہما کے لقب سے موسوم کریں تو نامناسب نہیں ہے اس کے بعد جو کچھ ہے وہ دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا یا تو وہ تصور دل میں متمکن ہو جائے گا یا زائل ہو جائے گا۔ اگر متمکن ہو جاتا ہے تو صاحب تصور میں بشن کی خاصیت پیدا ہو جاتی ہے اور اگر زائل ہو گیا تو یہ خاصیت مہادیو کی ہے۔

اس طبقہ کی اصطلاح میں روح کو آتما اور حضرت آفریدگار کو پرم آتما یعنی "روح بزرگ" اور روح الارواح بھی کہتے ہیں۔

ترگ ہندی میں ترگ حکمت کو کہتے ہیں۔ اس میں تمام علوم شامل ہیں سوائے منطق کے جو علم حاصل کرنے کا وسیلہ ہے۔ علم منطق سکندر ذوالقرنین کے وزیر حکیم ارسطاطالیس نے مدوّن کیا تھا ہندوؤں کی کتابوں میں لکھا ہے کہ پرانے زمانے میں اس فرقے میں بڑے جید علماء اور فلسفی گذرے ہیں۔ علمائے یونان ایک واسطے سے ہندوستانی فلاسفہ کے شاگرد ہیں۔ کیونکہ انھوں نے مصریوں سے علوم عقلی سیکھے اور مصریوں نے ہندوستانیوں سے حاصل کئے تھے۔ اسی طرح عرب کے علماء نے یونانیوں سے اور فرنگیوں نے عہدِ خلافت عباسی میں عرب سے علمی استفادہ کیا۔ اس زمانہ میں یونانی زبان میں حکمائے یونان کی تصانیف لندن کے سوا کسی دوسری جگہ دستیاب نہیں ہوتیں۔ کیونکہ بوعلی سینا

کے زمانے میں بخارا کا کتب خانہ جل گیا تھا اور اس زمانہ میں بخارا کے علاوہ کہیں اور ایک کتاب بھی نہ تھی کیونکہ بغداد اور شیراز میں جتنے بھی کتب خانہ تھے آخر میں سب کے سب غارت ہو کر اسی شہر میں جمع ہو گئے تھے۔ اور ان کتابوں کے گم ہونے کا سبب یہ تھا کہ علمائے اسلام نے انھیں قبول نہیں کیا تھا۔ دوسرے لوگوں کی ہمتوں کی پستی تھی۔ کیونکہ پہلے تو ایک کتاب سے ایک سال میں ہزار کتابیں نقل ہوتی تھیں۔ لیکن ہر چیز کی قیمت خریدار کی قدر دانی پر موقوف ہے۔ آج بھی اگر حکمائے یونان کی کسی تصنیف کا کوئی نسخہ کسی کے پاس ہو اور دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ اصل ہے تو میں اس بات کی ضمانت لیتا ہوں کہ وہ اس نسخہ کو لندن بھیجدے اور دس لاکھ سے ایک کروڑ روپیہ تک جو قیمت چاہے لے لے۔ علم ہندسہ میں ہندوستانیوں کی مہارت ضرب المثل ہے۔ دوسرے علم ریاضی بھی جانتے ہیں اور علم ما بعد الطبیعیات میں بھی دوسروں سے بہتر ہیں۔ البتہ علم طبیعیات میں یونانیوں کو ان سے زیادہ مشق حاصل تھی۔ لیکن اس زمانہ میں ایسا کوئی شخص دیکھنے میں نہیں آتا جو کہ ہندوستانی علوم پر پوری قدرت رکھتا ہو۔ نند رام رازدان کشمیری لکھنؤ میں رہتا تھا، حالانکہ وہ بھی حکما کے مرتبہ کو نہ پہونچا تھا، تاہم وہ اپنا ثانی نہ رکھتا تھا۔ سنا گیا کہ دکھنی برہمنوں میں سے ایک شخص بنارس میں تھا جس کا پلہ علم و فضل میں اس سے بڑھا ہوا تھا۔ لیکن یہ قول متفق علیہ نہیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ اس پر فوقیت رکھتا تھا۔ ہندوستان کے تین شہر معدن علوم اور حکما کے اجتماع کا مرکز تھے پہلا کشمیر جو تمام شہروں سے مقدم اور اعلیٰ تھا، دوسرا بنارس اور تیسرا نیپال۔

ہندوستان کے حکما کا عقیدہ اہل شرع ہندوؤں کے عقائد سے بالکل مختلف ہے۔ یہ لوگ رام، کنھیا اور اس فرقے کے دوسرے پیشواؤں کی بزرگی کے بالکل قائل نہیں رہے ہیں۔ ان میں بعض لوگ صانع عالم کے وجود سے منکر ہو گئے ہیں۔ مگر ایسے لوگ کم ہیں، ورنہ اکثر حکما آفریدگار حقیقی کے وجود کے قائل ہیں اور اس کی قدرت کاملہ کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔ وہ شرع کی ظاہری عبادتوں کو اہمیت نہیں دیتے۔ صفاتِ حمیدہ کو سب سے بڑی عبادتوں میں سمجھتے ہیں، مرنے کے بعد روح کی بقا اور سعادت روحانی کے قائل ہیں۔ راجہ ٹیک رائے کی مختاری کے زمانہ میں کشن ناتھ نامی شخص اس

شہر میں رہتا تھا۔ اگرچہ اس میں علمی لیاقت اس قدر نہ تھی کہ اس کا شمار نند رام رازدان کے ساتھ کیا جاتا لیکن روشن ذہن رکھتا تھا۔ ایک دن لالہ ٹیک مل نامی شخص کی خاطر، جو اور کشمیری برہمنوں میں سے ایک ہوشیار اور روشن طبع شخص تھا، مجھے اس کے مکان پر جانے کا اتفاق ہوا۔ پورے ایک گھنٹہ تک ہم اُس کے یہاں بیٹھے رہے۔ مجھ سے اس نے سوال کیا کہ حکمائے اسلام نے روح کے متعلق کیا لکھا ہے۔ میں نے کہا مجھ سے اگر سوال کرنا ہے تو شعر و شاعری کے بارے میں کرو۔ مجھے فلسفہ سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ ٹیکا رام نے اُس سے کہا آپ ہی کچھ فرمایئے۔ مرزا صاحب بھی سُنیں گے۔ پہلے کچھ عذر کئے۔ پھر طرف ثانی کی خاطر سے بولنا شروع کیا۔ جب تک وہ باتیں کرتا رہا نہایت شستہ اور معقول باتیں تھیں۔

سفر کالپی کے دوران میں راقم الحروف کو کانپور کیمپ میں ایک برہمن سے ملاقات کا اتفاق ہوا تھا۔ اور کسی بات میں فلسفے کی بات چھڑ گئی تھی۔ اس بحث کے ضمن میں ہیولیٰ اور صورت کے بارے میں اُس نے تقریر کی۔ سوائے اُن الفاظ کے جو ہندی زبان کے لئے مخصوص ہیں، باقی سب وہی باتیں تھیں جو عربی کی کتابوں میں لکھی ہوئی ہیں۔

سر بھنگی | یہ ایک فرقہ ہے جو دکن میں زیادہ اور دوسری جگہوں پر کم پایا جاتا ہے۔ یہ اپنی مذدت کی وجہ سے سر بھنگی سے موسوم ہیں۔ اُن کا کام مہادیو اور پاربتی کی پرستش ہے اور ان بدنہادوں کا عقیدہ آلات تناسل کی پرستش کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام مذہبوں میں سب سے بڑی عبادت یہی ہے۔ گو ظاہر میں اس کا نام بدل گیا ہے۔ یہ بدبخت اہل اسلام پر بھی اعضائے تناسل کی پرستش کا اتہام لگاتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کے مذہب میں ان دونوں چیزوں کی عبادت کوئی حقیقت نہیں رکھتی تو پھر مسجد کے مینار کو عضو تناسل کی شکل کے اور محراب فرج کی شبیہہ کے کیوں ہوتے ہیں۔ اُن کے مذہب میں سگی، سوتیلی بہن، چچا، خالہ اور بھائی کی لڑکی اور بھانجی بھتیجی سب کے ساتھ جماع جائز ہے بلکہ وہ لوگ بیگانہ عورتوں سے زیادہ ان سے متلذذ ہوتے ہیں۔ صرف ماں سے تعلق نہیں رکھتے۔ لیکن اس فرقہ کے علماء میں سے ایک شخص نے لکھا ہے کہ ماں کے ساتھ جماع متذکرہ لوگوں سے زیادہ لذیذ ہوگا۔

جو لوگ اس سے پرہیز کرتے ہیں وہ گمراہی کے راستہ پر ہیں۔ یہ جب مباشرت کے لئے تیار ہوتے ہیں تو پہلے مرد عمدہ لباس پہن کر اُسے عطر ملتا ہے اور پھولوں کے گجرے گلے میں ڈالتا ہے۔ پھر عورت بھی اسی طرح آراستہ ہوتی ہے۔ مرد اپنا نام مہادیو رکھتا ہے اور عورت کو پاربتی قرار دیتا ہے۔ پھر دونوں منہ کالا کرتے ہیں جس شہر میں بھی ان لوگوں کی کثرت ہے وہاں جو شخص جس کے گھر چاہتا ہے چلا جاتا ہے، اُسے کوئی روک ٹوک نہیں ہے۔ پھر اس کی لڑکی، بیوی یا بہن سے مباشرت کرتا ہے تو یہ حرکت مالک مکان کی طبیعت پر ہرگز گراں نہیں ہوتی، بلکہ اس سے ان دونوں کے درمیان رابطہ محبت زیادہ ہوجاتا ہے۔ اگرچہ تمام متشرع ہندو خواہ وہ عورت ہو یا مرد، مہادیو کے لِنگ (عضو تناسل) کی پرستش کرتے ہیں لیکن یہ حرکتیں ہندوؤں میں نہیں ہوتیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ پتھر کا لنگ بنا کر کسی گوشے میں رکھ دیتے ہیں اور کبھی کبھی عورتیں اس پر پانی بہا کر پرستش کرتی ہیں۔

چمار چمار ہندوستان کا ایک فرقہ ہے۔ یہ لوگ ساحری کے لئے مشہور ہیں۔ ہندو اور مسلمان دونوں اُن کے شر سے ڈرتے ہیں، لیکن عوام ہی اُن سے ڈرتے ہیں خواص نہیں۔ ان کی غذا مردہ جانور کا گوشت ہے یہ زندہ گائے کی پوجا کرتے ہیں اور مُردہ کو بڑی خوشی کے ساتھ کھاتے ہیں۔ اور سور چاہے زندہ مل جائے یا مردہ اُسے کھا لیتے ہیں۔ گائے اور بھینس کے چمڑے کی جوتیاں وغیرہ بنانا ان کا پیشہ ہے، سحر کے اعمال شروع کرتے وقت اول شب میں نہایت مکروہ صدا بلند کرتے ہیں جو گدھے کی آواز سے بھی زیادہ کریہہ ہوتی ہے۔ پھر بھوانی اور دوسرے دیوتاؤں کی مدح پر کچھ الفاظ گاتے ہیں، اپنے گھروں میں چراغاں کرتے ہیں۔ اس شور و غل سے پڑوسیوں کا سونا حرام ہوجاتا ہے۔ گاتے وقت جو بجاتے ہیں اُسے ڈَورو کہتے ہیں۔ دوسرے سازوں کے برخلاف کہ ان کی آواز سے روحِ انسانی نشاط اور فرحت حاصل کرتی ہے، ڈورو کی آواز سوہانِ روح ہے۔ بھوانی سے مراد چند عورتیں ہیں جو منسا دیوی کی نیابت میں ہر ذی حیات کے مارنے، جلانے اور کام کے بگاڑنے پر قادر ہیں۔ اُن کے نام صاحب لیاقت اور متشرع ہندوؤں کے ناموں کی طرح ہوتے ہیں۔ رذیل لوگوں کا اعتقاد ہے کہ ہر شخص کی موت چماروں کے جادو سے ہوتی ہے۔ اُن کے جادو کو اصطلاح میں موٹھ کہتے ہیں۔ فارسی میں موٹھ کا ترجمہ "مشت" ہے لیکن ان

لوگوں کی اصطلاح میں تیغ چلانے اور جادو سے آدمی کے مارنے کو موٹھ کہتے ہیں۔

حلال خور: حلال خور ایک مشہور جماعت ہے۔ ہرچند کہ یہ لفظ غلط ہے لیکن بہرحال اسی طرح مشہور ہے مزبلوں اور نجاست خانوں کو بول و براز سے صاف کرنا اور صحن خانہ کی صفائی کرنا اُن کا کام ہے یہ ہندو مسلمان دونوں کی پکی ہوئی روٹی کھالیتے ہیں، روئے زمین کے تمام جانور، پرند، چرند درند زندہ، مردہ سب کا گوشت کھاتے ہیں۔ گائے اور سور تو کس شمار میں ہیں۔ لیکن اگر کوئی اُن سے اسلام قبول کرنے کو کہے تو ہرگز آمادہ نہ ہوں گے بلکہ اصرار کیا جائے تو خودکشی پر آمادہ ہوجائیں گے اُن کے نام بالکل ہندوؤں کے جیسے ہوتے ہیں حالاں کہ ہندو اُن کے جسم کو چھونا بُرا سمجھتا ہے۔ اگر اتفاق سے راستہ چلتے ہوئے کسی ہندو کا بدن کسی بھنگی سے چھو جائے تو جب تک وہ غسل نہیں کرلیتا دوسرے ہندو اُس سے کنارہ کش رہتے ہیں۔ اگر اس حالت میں کسی ہندو سے بغل گیر ہوجائے تو وہ ہندو بھی اسی بلا میں مبتلا ہوجاتا ہے۔ اُن کے اعتقادات بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں، بعضے تو چماروں کی طرح بھوانی کی پوجا کرتے ہیں اور شادی کی مجلس میں ڈھول بجا کر گاتے ناچتے ہیں اور بعض لوگ اپنے آپ کو لال بیگ نامی شخص کا مرید کہتے ہیں۔ لال بیگ کا قصہ یوں ہے۔ اُس گروہ کے عقیدہ کے مطابق کرچہڑا نامی اس جماعت کا مرشد اور نجاست برداری کے فن میں کامل اور اس پیشہ کے قانون کے وضع کرنے والا اور مقرب درگاہِ کبریا ایک شخص تھا اور اُس کا لقب خواجہ صفا تھا۔ اُن کا کہنا ہے کہ جب سرورِ کائنات محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے تو آنحضرت کا خطِ دعوتِ اسلام کے بارے میں خواجہ صفا کے پاس پہونچا۔ اُس نے حضورؐ کے فرمان سے روگردانی کی اور درگاہِ کبریا کے مغضوبین میں شامل ہوگیا۔ اس کے بعد آنحضرتؐ شبِ معراج کو عرشِ اعظم پر تشریف لے گئے تو عرشِ اعظم کے صحن میں بے حد کوڑا کرکٹ ملاحظہ فرمایا۔ آنجناب نے اللہ تعالےٰ سے عرض کیا کہ یہاں اتنے کوڑے کا سبب کیا ہے۔ حضرت حق کی طرف سے آواز آئی کہ کچھ دنوں سے تمہارے بھائی خواجہ صفا پر جو کہ اس مکان کی صفائی کا بہت خیال رکھتا تھا، میں نے قہر نازل کیا ہے اور اُس قہر کا سبب یہ ہے کہ اُس نے تمہاری اطاعت سے انحراف کیا تھا۔ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ میری خاطر

اس کی تقصیر معاف کر دی جائے۔ رسول خدا کی سفارش سے خواجہ صفا کی خطا معاف ہو گئی۔ وہ اسی وقت عرش پر جناب رسالت مآب سے بغل گیر ہوا اور عرش اعظم پر جو خس و خاشاک تھا اسے آناً فاناً صاف کر دیا۔ لال بیگ کو اسی خواجہ صفا کا لڑکا بتاتے ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ اس کا جنم بیوی کے بطن سے ہوا ہو، بلکہ اس کی کرامت سے ہوا تھا۔ وہ اس طرح کہ ایک دن خواجہ صفا نے اپنا عضو تناسل کھولا تو اس میں سے ایک بچہ زمین پر گر پڑا۔ خواجہ صفا نے اس بچہ کو اٹھا لیا اور مہربان باپ کی طرح اس کی پرورش کی، یہاں تک کہ وہ جوان ہو گیا اور پدر بزرگ کی جگہ عرش پر جھاڑو دینے کی خدمت اسے ملی۔ خواجہ صفا کا اصلی نام گُرجھیرا تھا۔

ایک عزیز نے روایت بیان کی کہ میں نے ایک حویلی کرایہ پر لی تھی۔ اس حویلی کی پشت پر ایک حلال خور کا مکان تھا۔ ایک رات اس کے لڑکے کی شادی کے سلسلہ میں شہر بھر کے خاکروب اس جگہ جمع ہوئے تھے۔ وہ آپس میں گپ اڑا رہے تھے کہ ہندوؤں کے لئے تو مرنے کے بعد دوزخ مقرر ہے ہی۔ مسلمانوں کے بارے میں بالکل کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ مرنے کے بعد دوزخ میں جائیں گے یا اعلیٰ مرتبہ پا کر بہشت میں داخل ہوں گے۔ ان میں سے ایک سن رسیدہ شخص نے کہا کہ مسلمانوں میں ایک فرقہ بہشتی ہے، ان کو مغل کہا جاتا ہے۔ اس بات کا پورا یقین ہے کہ لال بیگ ہم قومیت کا لحاظ کر کے ان لوگوں کو البتہ جنت میں بلا لے گا۔ اور انہیں دوزخ میں نہیں جانے دیگا۔ مسلمانوں کے باقی تمام فرقے جہنمی ہیں۔ یہ لوگ ظاہر پیر کو جسے گُگا پیر بھی کہتے ہیں، بہت مکرم و معظم اور دنیا بھر کے لوگوں کا مشکل کشا سمجھتے ہیں۔ ہر سال یہ جہلا شہر میں جمع ہو کر ان میں سے بعض پروں کے علَم اور بعضے طاؤس کے پروں کے پنکھے ہاتھ میں لیکر ڈھول بجاتے اور گانا گاتے ہوئے روزانہ کوچہ و بازار سے گذرتے ہیں اور ایک مہینہ تک یہی ہنگامہ گرم رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض لوگ باگڑ کے لئے روانہ ہو جاتے ہیں۔ یہ راجپوتانے میں ظاہر پیر کا مدفن ہے۔ اس کے زائرین سالار اور شاہ مدار کے زیارت کرنے والوں سے کم نہیں ہیں۔

حلال خوروں کے علاوہ میوات اور راجپوتانہ کے رذیل مسلمان بھی یہاں جمع ہوتے ہیں۔ میوات، راجپوتانہ کے متصل ایک ملک ہے اور یہاں کے باشندے میو (بروزن دیو) کہلاتے ہیں، حالانکہ میوؤں کے علاوہ

چودھویں قسط

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار رام پور

رہائی کے وقت سےجانب پولیس جو اہتمامات کئے گئے تھے ان کا معلوم کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ حکومت کے نزدیک حسرت کا وجود اس قدر خطرناک سمجھا گیا تھا کہ جیل کے گرد و پیش تمام سڑکوں اور ناکوں پر پولیس کا باقاعدہ پہرا قائم کر دیا گیا تھا تاکہ کوئی پرندہ پر تک نہ مار سکے۔

ہمدم اور جمہور کے نامہ نگاروں نے لکھا ہے کہ مسلح پولیس کا اس قدر شاندار انتظام کیا گیا تھا جس سے معلوم ہوتا تھا کہ گویا وائسرائے یا کوئی ایسا ہی افسر اعلیٰ اس طرف سے گزرنے والا تھا۔ اس ناکہ بندی اور پہرا چوکی کا یہ اثر ہوا کہ میرٹھ کی کمزور طبیعت مخلوق سہم کر رہ گئی اور کسی کو یہ جرأت نہ ہو سکی کہ وہ حسرت کے استقبال اور پذیرائی کے لئے آگے بڑھتا۔ خدا معلوم حسرت کے وجود کے اندر وہ ایسی کیا خوفناک قوت برق موجود تھی جو اُن سے نکل کر خرمن امن و امان کو نذر آتش کر دیتی۔

۱۳۳۷ھ میں "سلسلہ نظربندان اسلام: نمبر ۳" کے طور پر حالات حسرت کے نام سے صدر دفتر انجمن اعانت نظربندان اسلام دہلی نے ۷۰ صفحات پر مشتمل ۲۲×۱۸ سائز پر ایک کتابچہ شائع کیا تھا جس میں علاوہ دوسرے معتبر ماخذ کے بیگم موہانی کے مہیا کئے ہوئے تحریری مواد سے کافی مدد لی گئی تھی۔ یہ کتابچہ جو غالباً عارف ہنسوی کا لکھا ہوا ہے حسرت کی زندگی کے پہلے نصف پر معتبر ترین ماخذ کے طور پر استعمال ہو سکتا ہے۔ میں نے مندرجہ بالا سطروں میں "حالات حسرت" کا خلاصہ پیش کیا ہے اور خلاصہ اس طرح تیار کیا گیا ہے کہ سارے جملے اور الفاظ اسی کے ہوں۔ میرا اپنا ایک لفظ نہ ہو۔

مئی ۱۹۱۸ء سے نومبر تک نیم نظربندی نیم آزادی کا زمانہ گزرا۔ دسمبر ۱۹۱۸ء سے ۱۹۲۰ء کے نصف اول تک علی گڈھ میں مقیم رہے اور اس کے بعد ۱۹۲۱ء تک کے آخر تک کانپور میں۔ اپریل ۱۹۲۲ء میں قید فرنگ ثالث شروع ہوئی جس سے پہلے ان کا مسلم لیگ کا خطبۂ صدارت (۱۹۲۱ء) ضبط کیا جا چکا تھا۔ مگر اس بار رہائی کی نوبت جلد ہی آگئی۔

اس کے بعد ۱۳ رمئی ۱۹۵۱ء تک جب لکھنؤ میں آستانۂ یار پر انھوں نے آخری سانس لی، ان کی بیوی بچوں والی زندگی سے قطع نظر حسرت کا سماجی رول کچھ ایسا ممتاز نہیں رہا جس نے ہندوستان یا اسلامی ہند پر کسی بھی پہلو سے اپنی چھاپ چھوڑی ہو۔ حالانکہ اپنی جگہ پر یہ بھی واقعہ ہے کہ شاید ہی کوئی دن ایسا گذرا ہو جب قوم کے درد نے اُن کے دل میں ٹیسیں نہ اُٹھائی ہوں۔

۱۹۲۱ء میں کانگریس کے پلیٹ فارم سے حسرت نے مکمل آزادی کی جو تجویز پیش کی جو اسوقت کانگریس کے قائدوں کو کچھ قبل از وقت یا کچھ انقلابی سی لگی۔ تجویز پاس نہ ہو سکی۔ لیکن حسرت اپنی بات پر جمے رہے[۵]۔ گاندھی جی کا عدم تشدد ہر موقع پر انھیں پسند نہ تھا۔ کانگریس کا نرم رویہ اُن کی سلگتی ہوئی طبیعت کے لئے موزوں نہ تھا۔ وہ تو آگ تھے، ایسی آگ جسے نہ کانگریس برداشت کر سکی نہ مسلم لیگ، نہ جمعیتہ، نہ کمیونسٹ پارٹی، وہ سب پارٹیوں میں رہ کر بھی کسی ایک کے نہ بن سکے۔

کانگریس سے ۱۹۰۷ء میں برگشتہ ہوئے اور تلک کے ساتھ اسے چھوڑ دیا۔ ترک حوالات میں پھر ایک بار وہ کانگریسی تھے، پھر ایکا ایکی کمیونسٹ بن گئے، پھر مسلم لیگی۔ پھر لیگ بھی اُن کے ساتھ نہ چل سکی۔ لیکن تھوڑے دن بعد وہ پھر لیگ ہی میں واپس آگئے۔ پاکستان بنا تو وہ لیگی تھے، لیکن پاکستان نہیں گئے۔

گاندھی جی، جناح صاحب، جواہرلال، محمد علی، ابوالکلام، وہ سب کے ساتھ تھوڑی دور چلتے اور پھر الگ ہو جاتے۔ وہ فطرتاً کسی کے ساتھ بھی نہیں چل سکتے تھے۔

---

[۵] رپورٹ نیشنل کانگریس منعقدہ احمد آباد، مع روداد مسلم لیگ، مرتبہ شیخ اللہ دیا صوفی نقشبندی المجددی۔ شیخ محمد رشید تاجر کتب لاہور صفحہ ۲۳-۲۲، صفحہ ۲۹-۲۸، صفحہ ۳۱-۳۰، صفحہ ۳۹-۳۸، صفحہ ۴۷-۴۶، صفحہ ۴۹-۴۸، صفحہ ۵۳-۵۲، اور صفحہ ۶۱-۶۰

انقلابی صرف انقلاب کے ساتھ چل سکتا ہے، جو بھی اس راہ میں جس حد تک اس کا ساتھ دے سکا۔

ان کا نہ مذہب کا گہرا مطالعہ تھا، نہ سیاست کا، نہ کمیونزم کا۔ وہ اپنے گرد و پیش کی محدود سیاست کو ساری سیاست سمجھتے تھے، اردو شاعری کو سارا ادب سمجھتے تھے، اور جس تحریک سے وابستہ ہو جاتے تھے اُس کو سارے عالم کا مرکز و محور سمجھنے لگتے تھے۔ صداقت کی لگن ہونے کے باوجود صداقت کی پرکھ میں ان کی نگاہ چوک جاتی تھی۔ اُن کی وسیع النظری کی قسم کھائی جا سکتی ہے، پر ان کی وسعتِ نظر کے بارے میں ایک سے زیادہ بار سوچنا پڑیگا۔ ان میں کوہکن جیسا عزم تھا، لیکن کوہکن جیسی معصومیت بھی تھی جو بیسویں صدی کی چیز نہ تھی۔ ابوالکلام کے عزم اور حسرت کے عزم میں یہی فرق ہے اور ان دونوں کا اس حیثیت سے تقابلی مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ ایک کو زندگی نے سب کچھ بخش دیا اور دوسرے نے زندگی کو اپنا سب کچھ سونپ دیا۔ ایک نے جب سے زندگی شروع کی اُبھرتا ہی چلا گیا۔ اور دوسرا اُبھرا اور ڈوبا اور پھر ابھرا[1] پھر ڈوبا اور پھر تو ڈوبتا ہی چلا گیا، جہاں اسے زندگی آوازِ دنیا بھول گئی۔ بس ایک چیز ہے جس میں حسرت کا کوئی ثانی نہیں اور وہ ہے نظریہ اور عمل میں خلوص اور صداقت کا بھرپور مظاہرہ[1]۔

---

[1] خلوص اور صداقت سے عملی زندگی میں انتھک اور بے نہایت وابستگی کے متعدد ثبوتوں سے قطع نظر ان کی تحریروں میں جا بجا صدق و خلوص سے ان کی شیفتگی جھلکی پڑتی ہے۔ بلا کسی خاص تلاش کے ضمناً مجھے تین اقتباسات ملے ہیں ملاحظہ ہوں:

"معائب سخن کے متعلق پہلے ارادہ تھا کہ صرف مثالیہ اشعار بلا نام شاعر لکھ دیئے جائیں۔ مگر بعد میں اپنے صدق و خلوص پر بھروسہ کرکے ہر شعر کے ساتھ شاعر کا تخلص بھی ظاہر کر دیا۔۔۔ اس سے ان کی توہین یا تنقیص کسی طرح مقصود نہیں ہے جس کا پہلا ثبوت یہ ہے کہ راقم نے اپنے اشعار کو بھی معائب کی مثالوں میں بارہا پیش کیا ہے۔"

(دیباچہ نکاتِ سخن)

"میرے اپنے عقائد اور اعمال جو کچھ بھی ہوں۔ میں دوسروں کے عقائد اور اعمال کا بھی قائل ہوں۔ بشرطیکہ اُن میں خلوص اور صداقت ہو" (مجنوں گورکھپوری کا مقالہ در اردوئے ادب) میں منقول)

"جذباتِ روحانی تو درکنار، ہم یہ کہتے ہیں کہ داغ نے خواہشاتِ نفسانی کی بھی صحیح تصویر (باقی آئندہ صفحہ پر)

ضمیمے

ضمیمہ (۱)

جو آزادی بطور تحفہ حاصل ہوتی ہے وہ بہت جلد نابود ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف جو آزادی نتیجہ ہو جہد و کشمکش کا، اس کے دیرپا ہونے میں کوئی بھی شبہ نہیں کر سکتا۔

(اُردوئے معلیٰ اگست ستمبر ۱۹۰۷ء)

•

انیسویں صدی میں ہمارے پولیٹیکل اجی ٹیشن کا دائرہ بالکل محدود تھا... لیکن جس وقت سے اہل ہند کے دلوں میں حریت اور قومیت کی آگ روشن ہوئی ہے ان کو صاف معلوم ہو گیا ہے کہ سیلف گورنمنٹ کے بغیر کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا... اصلی علاج خرابیوں کا سیلف گورنمنٹ کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا جبکہ ٹیکس لگانے کا اختیار صرف جمہور کو ہوگا،

جب تک ہمارے مطالبوں کا دائرہ تنگ تھا اس وقت تک بے شک عرضداشتوں اور شکایت ناموں سے بھی کچھ کام نکلتا رہا لیکن جبکہ ہم نے سوراج کو علانیہ اپنا پولیٹیکل مذہب بنا لیا ہے تو اب گداگری کی قدیم پالیسی پر قائم رہنا اول درجے کی نادانی ہے۔ (اردوئے معلیٰ۔ ایضاً)

•

اگر برٹش حکومت ہند سے کچھ فوائد مترتب بھی ہوئے ہیں تو ان کی حیثیت محض اتفاقی یا اضطراری فوائد کی ہے جن کی بابت کسی پارٹی یا گورنمنٹ کا شکریہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے سامنے یہ سوال نہیں ہے کہ انگریزی تعلق سے ہندوستان کو کیا کیا فائدے پہونچے ہیں بلکہ صرف دیکھنا یہ ہے کہ اہل

بقیہ صفحہ گذشتہ - بہت کم کھینچی ہے۔ جرأت اور انشا کے یہاں اس قسم کے خیالات میں چونکہ صداقت کا رنگ موجود ہوتا ہے اس لئے ان کی غیر متین اور غیر مہذب شاعری بھی حسن سے خالی نہیں کیونکہ حسن و صداقت کا لازم و ملزوم ہونا ضروری ہے (مکاتیب امیر مرتبہ ثاقب بریلوی - اردوئے معلیٰ)

ہند کے ساتھ برٹش گورنمنٹ کا برتاؤ نیک نیتی پر بھی مبنی تھا یا نہیں۔ (اردوئے معلیٰ مئی ۱۹۰۷ء)

•

پولٹیکل میدان میں درآنے کے بعد جس وقت اُن کے جذبۂ حریت میں تحریک پیدا ہوگی اس وقت مسلمان بھی محض انگریزوں کی اطاعت و خدمت کے افتخار پر قانع نہ رہ سکیں گے ..... مسلمانوں کی موجودہ پالیسی کیوں کمزور ہے اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ مثلاً (۱) تعلیم کی کمی (۲) دولت کی کمی (۳) آغاز حریت کی قدرتی جھجک (۴) ملازمت سرکاری کا با سانی ملجانا (۵) دیگر اقوام ہند کے ساتھ رقابت کا جوش وغیرہ۔ لیکن بزمانۂ آئندہ ان تمام اسباب کمزوری کا دور ہوجانا بھی یقینی ہے اُس وقت حکومت غیر کے جور و بے انصافی کی ان کو بھی ویسی ہی شکایت پیدا ہوگی جیسی کہ اس وقت دوسری آزاد قوموں کو ہے اور جب اس طرح پر ان کی آنکھیں کھُل جائیں گی تو ہندوستان کی رقابت اور بے اعتمادی بھی بہت کچھ کم ہوجائے گی اور پولٹیکل حیثیت سے تمام باشندگانِ ہند کے ساتھ ایک متحدہ قوم بن کر یقیناً اس حق کے دعویدار ہونگے کہ ہندوستان صرف ہندوستانیوں کے لئے ہے اور اس دعویٰ میں ہندی مسلمان بھی یقیناً شریک ہونگے کیونکہ سلف گورنمنٹ حاصل نہیں ہوسکتی جب تک ہندو مسلمان متحد نہ ہوں (اُردوئے معلیٰ۔ جون ۱۹۰۷ء)

•

مصر میں انگریزوں کی تعلیمی پالیسی

انگریزوں سے بڑھ کر شاید ہی کوئی قوم دوسرے ملکوں پر حکومت کرنے میں مشاق ہو۔ یہ لوگ جس ملک پر تسلط کرتے ہیں پہلے ان کی خواہش ہوتی ہے کہ وہاں کے باشندے مطمئن رہیں اور اپنے حکمرانوں کو اعتبار کی نظر سے دیکھنے لگیں۔ اس کے بعد یہ لوگ اپنے ہاتھ دکھاتے ہیں۔ سب سے پہلے کوشش ان کی حکمراں جماعت کی یہ ہوتی ہے کہ محکوم قوموں اور ملکوں میں اپنی حالت سنبھالنے کا احساس نہ پیدا ہونے پائے۔ جہاں تک ہوسکے محکوم قومیں آپس میں لڑتی جھگڑتی رہیں اور ہمدرد بنی نوع انسان ان کی باہمی عداوت سے خوب فائدہ اٹھائیں۔ محکوم قوموں کی قومی بقا کو تباہ

کرنے کی جو کوششیں انگلستان نے کی ہیں شاید ہی کسی نے کی ہوں۔

قومی ترقی کے اسباب کو ایسے غیر محسوس ذریعوں سے روکا کہ کسی کو کانوں کان خبر تک نہ ہوئی نگران کی پالیسی اپنا اثر کر گئی۔ لاریب جب ایک حکمراں قوم اپنے محکومین کے مستقبل سے متعلق اپنا کوئی خاص مدعا قرار دے لیتی ہے تو ایک نہ ایک دن وہ پورا ہی ہو کر رہتا ہے۔ مسلمانوں کو سلطنت انگلستان سے ٹرکی کے بعد سب سے گہرا تعلق ہے اور اگر انگریز مدبروں میں مسٹر بارٹلٹ آنجہانی کے خیال کے لوگ پیدا ہوتے رہتے تو غالباً دونوں قوموں کے تعلقات دوستانہ ہو جاتے۔ مگر اس وقت سب سے زیادہ نقصان ہم مسلمانوں کو انگریزوں ہی سے پہنچا ہے۔ سلطنت ٹرکی پر تباہی کے انگریز ہی بانی ہیں۔ کریٹ اور مقدونیا کے معاملات میں سب سے پہلے انگریز ہی ثالث بنتے ہیں۔ مصر اور ہندوستان کے مسلمانوں کے ملکی وجود کو تباہ کرنے میں انگریز ہی سرگرم نظر آئیں گے۔ عربی پاشا جو مصر کی آزادی اور نئی روشنی کا حامی اور نئے خیالات کا لیڈر تھا، کیا وہ اس لائق تھا کہ جلا وطن کیا جائے۔

سیلون سے گو وہ مصر میں آگیا، مگر ایک کشتی میں قید ہے اور اپنی زندگی کے باقی ایام کو نہایت حسرت اور یاس کی حالت میں دریائے نیل میں بسر کر رہا ہے، قاہرہ آنے کا حکم نہیں غریب کی معاش کا نہایت ہی ناکافی بندوبست ہے۔

مصر میں انگریزوں نے ۱۸۹۰ء تک رہنے کا وعدہ کیا تھا اور انگلستان کی عزت کا حلف اُٹھایا تھا۔ مگر آج جاتے ہیں نہ کل۔ بلکہ روز بروز قدم جمتے جاتے ہیں، اس پر بھی بس نہیں کرتے بلکہ مصر کی قومی ترقی اور نموئے ملی کو بھی غارت اور تباہ کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ انگریزوں کے قدم آتے ہی تعلیم میں کمی آگئی گو آبادی میں تیس لاکھ کا اضافہ ہوا اور آمدنی پہلے کی نسبت چھ گنی ہو گئی۔

ذیل میں ہم ایک فہرست لکھتے ہیں جس سے تعلیم کو جو نقصان انگریزوں کے قبضۂ مصر سے پہنچا ہے واضح ہو جائے گا۔

۱۸۷۲ء تک متعلمین کی تعداد ۴۷،۹۵۰ تھی (انگریزوں سے پہلے) ۱۸۸۵ء میں یعنی انگریزوں کے دخل کے ساتھ ہی ۱۳،۵۷۱ رہ گئی اور بالفعل یعنی ۱۹۰۵ء میں کم سے کم ہوتے ہوتے ۲۲۲۰۳ پر آ پہنچی

پہلے ملک میں ۱۲۰ مدارس تھے مگر اب صرف ۵۰ ہیں۔

متذکرہ بالا شمار اعداد سے انگریزوں کی نیک نیتی اور قبضے کے مفید اثرات کا خوب پتہ چلتا ہے اور ضمناً کرومر کے اس وعدے کی تصدیق ہوتی ہے کہ" میں نے اپنی عمر کا بہترین حصہ فلاحین مصر کی فلاح اور بہبود میں صرف کیا ہے۔"

ظاہر ہے کہ ہر قوم کی ترقی تہذیب و شائستگی کا اندازہ اس کی تعلیمی حالت سے ہوتا ہے اور تعلیم ہی ایک ایسی چیز ہے جس کی بدولت ملک و ملت، ذلت و خواری کی کینچلی اتار پھینکتے ہیں۔ مگر مصر میں باوجود انگریزوں کی تعلیم کے باب میں سدّراہ ہونے کے، تعلیم پھیلتی جاتی ہے۔

ہر چند کہ کرومر نے فیس بڑھوادی اور سررشتہ تعلیم کا خرچ کم کردیا، مگر وہ تعلیم کی عام خواہش کے اور آزادی کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو نہ روک سکا۔ پہلے زمانہ میں یعنی ہمدردان بنی نوع بشر کی تشریف آوری سے پہلے مصر کے سررشتۂ تعلیم کا خرچ ایک لاکھ تیس ہزار پونڈ تھا۔ مگر انگریزوں نے رعایا کی خیراندیشی کے خیال سے گھٹا کر ۲۳ ہزار پانسو پونڈ کردیا اور اس میں نصف فیس کی رقمیں بھی شامل ہیں۔ سررشتہ تعلیم میں ناقابل اور ناواقف لوگ بھرتی کئے جاتے ہیں۔ تعلیم کے انتظامی مناصب کا بندوبست انگریزوں ہی کے ہاتھ میں ہے۔ غور کا مقام ہے کہ انگریز مصر کی ضروریات کیا خاک سمجھ سکتے ہیں اور ملکی زبانوں سے نابلد اشخاص تعلیمی مسائل کی مقامی دقتوں کو کیونکر حل کر سکتے ہیں۔ انگریز جنھیں برسوں ہندوستان میں جھک مارتے گزر جاتے ہیں اردو تک ٹھیک نہیں بول سکتے۔ ان سے یہ کیونکر توقع کی جائے کہ ان لوگوں کو مصر کا چندروزہ قیام زبان عربی کا ماہر بنادے گا۔ جس کے رموز اور نکات سوائے اہل زبان کے کوئی شخص چاہے کتنا ہی بڑا عالم کیوں نہ ہو نہیں جان سکتا۔ اس وقت مصر کو تحصیل علم و آزادی کے لئے جدوجہد کرتے دیکھ کر جب ان ہمدردان بنی نوع بشر کا دل کڑھے تو وہاں تعلیم کو روکنے کے لئے چالبازی سے بڑھ کر جبر و تشدد سے کام لینا شروع کردیا۔ چنانچہ اب مصر میں یہ تجویز ہو رہی ہے کہ علوم و فنون کا درس حسب سابق عربی میں نہ دیا جائے (عربی زبان نے اپنی وسعت کی وجہ سے آجتک یورپ کے تمام علوم کو جگہ دی تھی اور مغربی اثر نے اس کی روح کو تازہ کردیا تھا۔ ملک میں زیادہ تر علوم اسی زبان میں پڑھائے

جاتے تھے) ظاہر ہے کہ کوئی ملک ادبی ذخائر سے اس وقت تک مالا مال نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ ملک میں اخذ کی قابلیت نہ ہو اور غیر سرمایہ اس میں جمع نہ ہو جائے۔ انگریزی زبان کی تاریخ ہی کو دیکھو۔ اگر اس میں فرانسیسی اور لاطینی علم وادب کا اثر نہ ہوتا تو یہ بھی چند وحشی زبانوں کی طرح سے ہوتی۔ عربی زبان کی یہ ترقی اور اس میں نئی جان پڑتی دیکھ کر کرومر جیسے مصر کے خیر اندیشوں سے نہ رہا گیا۔ چنانچہ مسٹر ڈنلوپ وزیر تعلیم اس بات پر زور دیتے ہیں کہ زبان عربی میں علوم وفنون نہ پڑھائے جائیں۔

انھوں نے اپنی رپورٹ میں لکھا ہے کہ چونکہ عربی زبان اپنے موجودہ زمانے کی اصطلاحات کے لئے ناکافی ہے اور غیر وسیع ہونے کی وجہ سے اس میں علوم مغربیہ کی تعلیم بالکل وجہ نہیں ہو سکتی۔ مصر کے ان جار اللہ زمخشری کا یہ دعویٰ ایسا لچر ہے کہ اس کی تردید فضول ہے۔ کیونکہ جس شخص کو عربی زبان سے ذرا سا بھی مس ہے یا جس نے جرمن محققین کی رائیں پڑھی ہیں وہ ڈنلوپ صاحب کے اس دعوے کی صداقت کو خوب سمجھ سکتا ہے۔ کاش کہ اہل مصر کو یورپین زبانوں ہی میں تعلیم دی جاتی۔ مگر وہاں نہ صرف تعلیم کا انتظام ناکافی ہے بلکہ اس کے اصول میں بہت سے عوائق پیدا کئے جاتے ہیں۔ مدارس کا کورس نہایت بیکار اور لغو ہے اور کسی کی تعلیم مکمل طور پر نہیں دی جاتی۔ مصر میں امریکہ اور فرانس کے آزاد مدارس ہیں مگر اُن کی سندیں تسلیم نہیں کی جاتیں۔ لیکن یہ بات قابل اطمینان ہے کہ مصر میں علم کی خواہش اور آزادی کے خیالات دن بدن ترقی کرتے جا رہے ہیں اور نوجوان مصری یورپ کے مدارس میں تعلیم کے لئے بکثرت پائے جاتے ہیں۔ ہم کو امید ہے کہ قومیت کی تعلیم جو مصطفیٰ کامل رحمۃ اللہ علیہ نے اہل مصر کو دی ہے وہ ان کے دل میں نت نئے ولولے اور جوش پیدا کرتی رہے گی اور اسلامی ترقی کا آفتاب وادی نیل سے نمودار ہو کر تمام افریقا، ایشیا اور یورپ کو منور کریگا۔ آمین ثم آمین۔

(از مسلمان طالب علم) (اُردوئے معلیٰ اپریل ۱۹۰۸ء)

(باقی)

پریس کی ابتدا

(زیر ترتیب کتاب "بنگالی ہندوؤں کی اردو خدمات" کا ایک باب)

جناب شانتی رنجن صاحب بھٹاچاریہ

ہندوستان میں انگریزوں کی آمد کے بعد پریس و اخبارات نے جنم لیا۔ کلکتہ نے اس سلسلہ میں جو خدمات انجام دیں اس پر جتنا بھی فخر کیا جائے کم ہے۔ چارلس ولکنس نے پنچانن کرمکار کی مدد سے فارسی اور اردو ٹائپ تیار کئے اور یہی وہ ٹائپ ہیں جو اٹھارھویں صدی عیسوی کے اختتام پر رائج ہوئے۔ جناب عبداللہ یوسف علی نے چارلس ولکنس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے[۱]۔ "انھوں نے مالدہ کی فیکٹری میں فارسی زبان سیکھی، بنگالی میں بھی دسترس حاصل کی جو بنگال میں عام لوگوں کی زبان ہے۔ اس کے بعد سنسکرت کا مطالعہ کیا۔ ولکنس ہندوستان میں فن طباعت کی ترقی یافتہ صورت کے بانی تھے کیونکہ انھوں نے فارسی اور بنگلہ زبانوں کے حروف کے ٹائپ تیار کر کے سانچے میں ڈھالے۔ یہ غالباً ۱۷۷۸ء سے پہلے کا واقعہ ہوگا۔ گورنر جنرل (وارن ہیسٹنگز) کے مشورہ بلکہ فرمائش سے بنگلہ حروف کا سٹ تیار کرنے کا بیڑہ اٹھایا۔ مسٹر ولکنس کو ان تمام مختلف کاموں کا بار خود اٹھانا پڑا جن کا تعلق دھات کے گلانے اور صاف کرنے، کھودنے، ڈھالنے اور چھاپنے سے ہے۔ قابل ذکر امر یہ ہے کہ مسٹر ولکنس نے صرف ایجاد ہی کا کام نہیں کیا بلکہ اس کی تکمیل خود اپنے ہاتھ سے کی۔ اس طرح انھوں نے تن تنہا پہلی ہی کوشش میں اپنے کام کو ایک مکمل حالت میں پیش کیا"۔ تعجب ہے کہ فاضل مصنف نے صرف ولکنس ہی کے گن گائے، نادم

---

[۱] دیکھئے "انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ"

سیتاپوری نے بھی یہی کیا[۵۱]۔ کیونکہ انھوں نے جناب یوسف علی صاحب کی تصنیف ہی سے مکمل مدد لی ہے اور خود اس سلسلہ میں کوئی تحقیق سے کام نہیں کیا۔ حالانکہ ٹائپ تیار کرنے میں بنگال کے ایک لوہار پنچانن نے کافی مدد دی ہو۔ لیکن مندرجہ بالا مصنفین نے پنچانن کا نام تک نہیں لیا ہو، میں نے اس سلسلہ میں اردو کی جتنی کتابیں دیکھی ہیں ان میں صرف محمد عتیق صدیقی نے ہی ولکنس کے ساتھ ساتھ پنچانن کرمکار کا نام لکھا ہو[۵۲]۔ حالانکہ انھوں نے بھی پنچانن کے حالات پر روشنی نہیں ڈالی لیکن یہی کیا کم ہے کہ انھوں نے لکھا "بنگلہ اور فارسی ٹائپ تیار کرنے کے سلسلہ میں ایک بنگالی پنچانن کرمکار کا نام لینا بھی ضروری ہے جو اس کام میں چارلس ولکنس کا شاگرد اور مددگار تھا۔ بنگلہ کے علاوہ ناگری اور فارسی چھاپنے کے لئے بھی پنچانن ہی کی مدد سے ولکنس نے ٹائپ تیار کئے تھے۔ ۱۶ سال تک ہندوستان میں رہنے کے بعد بوجہ خرابی صحت ولکنس ۱۷۸۶ء میں ولایت روانہ ہو گئے اور مئی ۱۸۳۶ء کو آپ کا ولایت میں انتقال ہوا۔

پنچانن صرف ولکنس کا ملازم نہ تھا۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ ملازم کوئی کام کرتا ہو اور نام مالک ہی کا ہوتا ہے۔ انگریزوں نے اردو ادب کی جو خدمت کی ہے اس کی تعریف میں اردو ادب میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن آج اگر ہمیں یہ شک ہو کہ فلاں کتاب جو فلاں انگریز کی تصنیف کہی جاتی ہے بہت ممکن ہے اس انگریز کے لئے ان کے کسی ملازم منشی یا پنڈت نے لکھی ہو۔ کیونکہ ایسا شک ہونا بے معنی نہیں ہو۔ انگریزوں کے یہاں منشی اور پنڈت ملازم تھے اور وہی لوگ تصانیف وغیرہ کا کام دیسی زبانوں میں کیا کرتے تھے۔ کئی منشی اور پنڈتوں نے انگریزوں کی تصانیف کی تصحیح کی ہے اور لکھنے میں مدد دی ہو لیکن ان کتابوں سے ہم یہ نہیں معلوم کر سکتے کہ کس پنڈت یا منشی کی مدد سے وہ کتاب لکھی گئی ہے۔ ہماری آنکھ اس وقت کھلتی ہے جب ہم کسی قدیم اخبار یا کتاب میں پڑھ لیتے ہیں کہ فلاں منشی یا پنڈت نے فلاں انگریز مصنف کی کتاب کی تصنیف میں مدد دی ہو۔ پنچانن ماہر فن تھا۔ حالانکہ پنچانن کے سلسلہ میں ہمارے معلومات محدود ہیں سوائے اس کے جو سری رامپور مشن والوں نے لکھے یا پرانے اخبارات میں کبھی کبھی شائع ہوئے پھر بھی جہاں تک ممکن ہو پنچانن کے سلسلہ میں تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن یہاں ان چند

۵۱: دیکھئے "فورٹ ولیم کالج اور اکرم علی" ۵۲: دیکھئے "ہندوستانی اخبار نویسی کمپنی کے عہد میں"

باوں کا ذکر کرتا ہوں جو میرے موضوع " بنگالی ہندوؤں کی اردو خدمات" کے سلسلہ میں تحقیق کے دوران آئی ہیں۔ فرینڈ آف انڈیا جولائی ۱۸۱۸ء میں پنچانن کے سلسلہ میں لکھا گیا ہے " ایک نہایت اہم آدمی جس نے ولکنس کو ٹائپ تیار کرنے میں مدد دی تھی سری رامپور مشن کے قائم ہونے پر پریس کے کام میں لگ گیا جبکہ مشن والوں کو آئے ہوئے صرف چند ماہ ہوئے تھے۔ حالانکہ وہ صرف تین سال کام کرنے کے بعد انتقال کر گیا۔ لیکن اس عرصہ میں وہ اپنے فن کی تعلیم کئی ہم وطن لوگوں کو مکمل طور پر دے چکا تھا جن لوگوں نے آگے چل کر ۱۸ سال کے عرصہ میں ۱۴ ہندوستانی زبانوں کے حروف تیار کر ڈالے۔

پنچانن کرمکار سری رامپور مشن پریس کی بنیاد ہی سے وہاں کام کرنے لگا تھا۔ انھوں نے اپنے داماد منوہر[1] کو بھی یہ کام سکھایا اور دیگر کئی لوگوں کو بھی"۔ " ولیم کیرتی" ان دنوں ایک ایسے آدمی کی تلاش

---

[1] منوہر نے عرصہ چالیس سال تک سری رام پور مشن کی خدمت کی ہے اور اڑیہ کے علاوہ چینی زبان کے حروف تک سانچے میں ڈھالے۔ منوہر نے ٹائپ تیار کرنے کا فن اپنے لڑکے کرشن مستری کو سکھایا تھا جس نے اس فن کو مزید ترقی دی۔ منوہر کے سلسلہ میں ولیم کیرتی کی سوانح حیات میں لکھا گیا ہے " پنچانن کا داماد منوہر مشرقی زبانوں کے ٹائپ، سری رامپور مشن ٹائپ فونڈری کے لئے اور بازار میں فروخت کرنے کے لئے تیار کرتا رہا۔ انھوں نے چالیس سال تک ملازمت کی۔ ان کی اس خدمت نے علم و ادب کی خدمت ہی انجام نہیں دی بلکہ عیسائیت کی تبلیغ کو بہت فائدہ پہونچایا اور تہذیب کی ترقی ہوئی جس سے وہ بیچارہ خود ناواقف تھا کیونکہ وہ لوہار خاندان کا صرف ایک ہندو ہی رہا۔ سری رامپور پریس ۱۸۶۰ء تک مشرقی زبانوں کے ٹائپ تیار کرنے کا سب سے بڑا مرکز رہا ہے "ست پردیپ" نامی بنگلہ ہفتہ وار نے کرشن مستری کی موت پر ۵ مئی ۱۸۵۵ء کی اشاعت میں کرشن مستری پنچانن اور منوہر کے سلسلہ میں لکھا ہے " ہم نہایت افسوس سے اطلاع دیتے ہیں کہ کرشن مستری اس جہان فانی سے کوچ کر گئے۔ آپ منوہر کے فرزند نیک تھے۔ والد کی طرح آپ بھی ٹائپ تیار کرنے کے فن میں ماہر تھے۔ ۱۷۷۸ء میں ہالینڈ صاحب نے بنگلہ زبان کی تعلیم کے لئے ایک گرامر کی کتاب کی ضرورت محسوس کی لیکن بنگلہ ٹائپ نہ ہونے کی وجہ سے وہ کتاب شائع نہ کر سکے۔ ان دنوں کسی طرح ولکنس صاحب سے منوہر مستری کے سسر پنچانن کرمکار کی ملاقات ہوئی۔ ولکنس نے دیکھا کہ پنچانن ایک لائق آدمی ہی نہیں بلکہ لائق کاریگر بھی ہے اس (باقی آئندہ صفحہ پر)

میں تھے جو ناگری حروف کھود سکے اور جب انہیں پنچانن کے بارے میں علم ہوا تو انھوں نے فوراً پنچانن کو کام پر رکھ لیا۔ ۱۸۰۳ء میں پنچانن نے اپنے ساتھیوں کی مدد سے دیوناگری حروف تیار کر لئے۔ سری رامپور پریس میں ملازمت کے تین یا چار سال کے بعد ۱۸۰۴-۵ء میں اُن کا انتقال ہوا۔ سری رامپور مشن نے ۱۸۰۷ء میں پنچانن کے سلسلہ میں لکھا ہے "ہم سری رامپور میں آکر آباد ہونے کے بعد جلد ہی خدا نے ہمیں وہ فنکار فراہم کر دیا جس نے ولکنس کے ساتھ کام کیا تھا اور جس نے بہت بڑی حد تک اُن کے خیالات کو اپنا لیا تھا۔ اس کی مدد سے ہم نے ٹائپ فاونڈری تعمیر کیا اور اب حالانکہ اُن کا انتقال ہو چکا ہے لیکن اُس نے موت سے پہلے اپنے فن کو مکمل طور پر دیگر کئی لوگوں کو سکھایا تھا۔ اس لئے وہ لوگ کام بخوبی آگے بڑھاتے رہے، اور ٹائپ تیار کرنے، حروف کھودنے، کاٹنے کا کام انجام دیتے رہے۔ یہ کام ان لوگوں نے اتنی صفائی اور فن کاری سے انجام دیا کہ اس کا مقابلہ یورپ کے کاریگروں سے بآسانی کیا جا سکتا ہے"!

حاشیہ بقیہ صفحہ گذشتہ ۔ لئے بنگلہ حروف کی کھدائی کے کام میں انہیں اپنے ساتھ لے لیا۔ ۱۷۹۹ء میں عیسائی مذہب کی تبلیغ کے لئے ڈیم کیری، مارشمن اور وارڈ صاحب سری رامپور آئے اور وہاں ایک پریس قائم کیا جس میں پنچانن کو ملازم رکھا۔ پنچانن نے اپنی کاریگری سے بنگلہ، ناگری اور اڑیہ وغیرہ زبانوں کے ٹائپ تیار کئے۔ انھوں نے اپنے داماد منوہر کو اس فن کی مکمل تعلیم دی تھی۔ منوہر بھی اپنے سسر کی طرح کام میں ماہر نکلا اور ۱۵ زبانوں کے حروف تیار کر ڈالے جن میں چینی زبان جیسی مشکل زبان کے حروف تک شامل ہیں۔ یہ چینی حروف انھوں نے لکڑی کے سانچے میں تیار کئے تھے۔ منوہر نے ٹائپ تیار کرنے کا فن اپنے بیٹے کرشن مستری کو سکھایا۔ بنگلہ سنہ ۱۲۴۵ میں منوہر نے سری رامپور ہی میں ایک پریس قائم کیا، جہاں وہ ہر سال جنتری کے علاوہ بنگلہ اور انگریزی میں دیگر کتابیں چھاپنے لگے منوہر کا انتقال بنگلہ سنہ ۱۲۵۳ میں ہوا۔ اس کے بعد کرشن مستری نے انگریزی، بنگلہ اور ناگری میں کتابیں شائع کرنے کے کام کو جاری رکھا اور تصویریں بھی چھاپیں۔ بلکہ پنچانن اور منوہر کے دور سے ٹائپ تیار کرنے اور کتابیں چھاپنے کے فن کو کرشن مستری نے مزید ترقی دی۔ آپ لکڑی، لوہا اور سونا چاندی کے حروف تک بنانے میں ماہر تھے۔ یہی نہیں بلکہ انھوں نے اپنی عقل سے ایک لوہے کی مشین بنا کر اس سے چھاپنے کا کام شروع کیا ..... گذشتہ جمعہ کو آپ کا انتقال ہوا آپ کی عمر ۴۳ سال کی ہوئی تھی۔

گارساں دتاسی نے ایک تقریر میں کہا ہے[۵۱] "سب سے پہلا لیتھوگراف مطبع ۱۸۳۷ء میں دہلی میں قائم ہوا" شاید اسی بنا پر عبداللہ یوسف علی نے لکھا ہے[۵۲] "۱۸۳۷ء میں اُردو کتابیں چھاپنے کے لئے لیتھوگرافی کا استعمال شروع ہوا۔ لیتھوگرافی کا پہلا مطبع ۱۸۳۷ء کے قریب دہلی میں قائم ہوا" لیکن سچ تو یہ ہے کہ لیتھوگرافی کی ایجاد ۱۸۳۷ء سے بہت قبل ہوئی ہو اور ہندوستان میں لیتھو میں کتابیں چھاپی جاتی تھیں۔ اس لئے جبکہ پریس موجود رہا ہو تو بہت ممکن ہے کہ اردو کتابیں بھی شائع کی گئی ہوں۔ بہرحال اگر اردو کتابیں نہیں شائع کی گئیں تو بھی جہاں تک اردو پریس کا تعلق ہے وہ ۱۸۲۲ء ہی میں ہندوستان میں قائم ہو چکے تھے۔ اور لیتھو میں کتابیں اور تصاویر چھاپی جاتی تھیں کلکتہ گزٹ مورخہ ۲۶ ستمبر ۱۸۲۲ء کی ایک خبر ہے کہ "ہمیں یہ جان کر خوشی ہوئی کہ کئی ناکام تجربات کے بعد بالآخر کلکتہ میں لیتھو کی چھپائی کو کامیابی کی منزل تک پہونچا دیا گیا ہے۔ مسٹر بلونس اور مسٹر ڈی۔ ساوگنک نامی دو فرنیچ آرٹسٹ جو کلکتہ شہر میں رہتے ہیں نے اپنے معلومات اور محنت کو یکجا کر کے لیتھوگراف اور انگریوینگ کے نہایت بہتر نمونے چھاپے ہیں۔ یہ چھپائی اتنی اعلیٰ ہے جو ہم انگلستان سے آئی ہوئی چھپائی سے مقابلہ کر سکتے ہیں"

بنگلہ ہفتہ وار اخبار "سماچار چندریکا نے ۲۰ دسمبر ۱۸۲۹ء کو یہ خبر شائع کی ہے:" سوڈا کا پتھر کا چھاپہ خانہ:— اس پتھر کی مشین میں طرح طرح کی کتابیں اور تصویریں چھاپی جاتی ہیں بھگوان کی تصویریں جو گھروں میں لگائی جاتی ہیں کی ۱۵ تصویروں کا ایک سٹ شائع کیا گیا ہے اور فی سٹ کی قیمت اس پریس نے صرف چار روپیہ رکھی ہے"

اس خبر سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ لیتھو میں کتابیں اور تصاویر شائع کی جاتی تھیں اور کلکتہ اس میدان میں کافی آگے تھا۔

---

۵۱ دیکھئے خطبات گارساں دتاسی شائع کردہ انجمن ترقی اردو اورنگ آباد

۵۲ دیکھئے انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ۔

ادبیات

ہدیۂ عقیدت بدرگاہ سرورِ کائنات ﷺ

جناب احسان دانش

تو نے جہاں چراغِ صداقت جلائے ہیں — صدیوں کی تیرگی کے قدم ڈگمگائے ہیں

ماہ و نجوم ہیں ترے ممنونِ گردِ راہ — خالق نے تیرے نازِ نبوت اٹھائے ہیں

صد تحفۂ درود کے شایاں ہے تیری ذات — تجھ پر سلام عرشِ معظم سے آئے ہیں

تیرے غلام جا کے کھڑے ہو گئے جہاں — خضر و مسیح بڑھ کے اسی صف میں آئے ہیں

عقبیٰ بھی ہے وفورِ بصیرت کا اک مآل — باغِ بہشت، تیری محبت کے سائے ہیں

اصنام کانپ کانپ کے سجدوں میں گر پڑے — تو نے جب آ کے پرچمِ وحدت اڑائے ہیں

تیرے اصول، تیرے نشاں، تیری راہ پر — جو قافلے چلے وہی منزل پہ آئے ہیں

اللہ رے خُلق، درپئے آزار تھے جو لوگ — تو نے بصد خلوص گلے سے لگائے ہیں

تیری گلی کی خاک میسر ہوئی جنھیں — تاجِ شہی کو کب کسی خاطر میں لائے ہیں

تو رحمتِ تمام ہے عالم کے واسطے — عالم تمام تیری شہادت کو آئے ہیں

اُن کو نہ قبر کا کوئی خطرہ نہ حشر کا — تیری پیمبری پہ جو ایمان لائے ہیں

حصے میں آئی ہے ترے تکمیلِ آگہی — تو نے حیاتِ نو کے طریقے سکھائے ہیں

فانوس دیدئیے ہیں خیال و شعور کو — نکھرے دیارِ قلب و نظر جگمگائے ہیں

تیری نظر پہ فاش تھے اسرارِ آبِ گل — ذرّوں کو تو نے مہر و کواکب بنائے ہیں

مسدود کر کے موت کی ظلمت کے راستے — انوارِ زندگی میں سفینے بڑھائے ہیں

بندے بقیدِ ہوش خدا کہہ اُٹھے تجھے — ایسے بھی بعض وقت عقیدت میں آئے ہیں

اُتری ہے تجھ پہ عرش سے وہ آخری کتاب — جس میں حیات و موت کے قضیے چکائے ہیں

تو نے دلوں سے زنگ اُتارے ہیں اس طرح — پتھر تھے آئینوں کی طرح جگمگائے ہیں

ہر شعبۂ حیات کو دے کے وسعتیں — دولت سرائے وقت سے پردے اٹھائے ہیں

میری دعائے خیر میں دانش وہ ہیں شریک
جو میرے آنسوؤں پہ کبھی مسکرائے ہیں

تبصرے

انوار الباری شرح اردو صحیح البخاری - از مولانا سید احمد رضا بجنوری - تقطیع کلاں - ضخامت جلد اول ۲۴۰ صفحات - قیمت تین روپے پچاس نئے پیسے - جلد دوم ضخامت تین سو صفحات - قیمت چار روپیہ پچاس پیسے - کتابت وطباعت بہتر - پتہ :- مکتبہ ناشر العلوم - دیوبند ضلع سہارنپور - (۲) مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی -

حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی اور اُن کے خاندان کے علمی وارث وجانشین ہونے کے باعث اکابر دیوبند کا طریقۂ درسِ حدیث چند خصوصیات کا حامل رہا ہے جن میں سب سے نمایاں خصوصیت اعتدال و توازن ہے - یعنی ایک طرف حدیث کی فنی حیثیت اور احکام ومسائل کا ایک اہم ماخذ ہونے کی وجہ سے اس کا اپنا جو مقام ہے وہ یہ دونوں چیزیں نظر انداز نہیں ہوتی اور دوسری طرف حدیث اور فقہ میں جو ربط ہے وہ نظر سے اوجھل نہیں ہوتا - درسِ حدیث کی یہ خصوصیت حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ الکشمیری کے ہاں پورے اوج پر تھی - چنانچہ آپ کا درس صرف ایک حدیث کا نہیں کم وبیش سب ہی علوم اسلامیہ ودینیہ کا درس ہوتا تھا اور موضوعِ بحث کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہوتا تھا جو تشنہ و نامکمل رہ جائے - حضرت شاہ صاحب کے علمی وحدیثی افادات کے متعدد مختصر ومبسوط مجموعے عربی زبان میں موجود ہیں جو عربی زبان کے علماء وطلبار کے لئے گنج شائیگان کی حیثیت رکھتے ہیں -

خوشی کی بات ہو کہ حضرتِ مرحوم ہی کے ایک تلمیذ رشید مولانا سیّد احمد رضا بجنوری نے افادۂ عام کی غرض سے ان جواہر پاروں کو جو درسِ بخاری کے عنوان سے عربی میں محفوظ تھے اُردو میں منتقل کرنے کا بڑا اہم اور صبر آزما عزم کیا ہے اور یہ دونوں حصّے اسی سلسلہ کی کڑی ہیں - پہلے حصّہ میں اکابرِ دیوبند کے درسِ حدیث کی خصوصیات اور کتاب کے مقصدِ تالیف پر روشنی ڈالنے کے بعد امام اعظمؒ کے حالات و سوانح، فقہ حنفی کی خصوصیات، امام صاحبؒ کے اساتذہ وتلامذہ، امام صاحب کے معترضین

اُن کے جوابات - فضائل و مناقب، صحابۂ کرام کا حدیث سے اعتنار، تدوینِ حدیث وغیرہ اصل مباحث، کے علاوہ ضمناً حدیث و فقہ اور اُن کی تاریخ سے متعلق بیسیوں مسائل پر بھی گفتگو آ گئی ہے عام محدثین و فقہا کے تذکرہ کے علاوہ جو مختصر ہے، جو کچھ لکھا ہے مفصل اور بڑی وضاحت سے مستند حوالوں کے ساتھ لکھا ہے۔ دوسرے حصہ میں صحاحِ ستہ اور اُن کے عہد سے لیکر حضرت الاستاذ کے عہد تک کے ۱۱، ہم محدثین کے تراجم شامل ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے مخالفین کے سلسلہ میں فاضل مؤلف نے امام بخاری کا تذکرہ بڑی تفصیل سے کیا ہے جو بڑا معلومات افزا ہے لیکن کوشش کے باوجود کہیں کہیں اُن کا قلم جادۂ اعتدال سے منحرف ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں اس سلسلہ میں ضرورت اس بات کی تھی کہ دوسری صدی ہجری میں اصحاب الرائے اور محدثین کے نام سے جو دو طبقے پیدا ہو گئے تھے ان کی تاریخ اور اُن کے ممیزات و خصوصیات پر سیر حاصل بحث کی جاتی۔ امام بخاریؒ کا امام اعظمؒ سے اختلاف شخصی ہرگز نہیں بلکہ طبقاتی اختلاف ہے۔ مصر کے مشہور فاضل الاستاذ ابو زہرہ نے اپنی کتاب فقہ ابی حنیفہ و آثارہ میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔ اس پس منظر میں دیکھنے کے بعد امام بخاری نے امام صاحبؒ کی شان میں جو سخت کلامی اور بعض جگہ گستاخی کی ہے اس کی اہمیت بہت کم ہو جاتی ہے پھر مضامین کی ترتیب بھی نظرثانی کی محتاج ہے۔ تاہم اس میں شبہ نہیں کہ کتاب بڑی محنت، جانفشانی اور کاوش سے لکھی گئی ہے اور حدیث و فقہ کے اربابِ ذوق کے لئے بڑی قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے کام بہت عظیم الشان اور وسیع ہے اگر اسی انداز سے مکمل ہو گیا تو اردو میں حدیث و فقہ کی انسائیکلوپیڈیا تیار ہو جائے گی۔

بُرہان

جلد ۴۹ | رجب المرجب ۱۳۸۲ھ مطابق دسمبر ۱۹۶۲ء | شمارہ ۶

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اب اُن مسلمانوں کا معاملہ لیجئے جو کسی غیر مسلم اکثریت کے ملک میں رہتے ہیں، اس سلسلہ میں سب سے پہلے یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ ہر شخص یا جماعت کے بنیادی حقوق یہ ہیں کہ اُس ملک کے قانون اور دستور کے ماتحت اُسکی جان اور مال محفوظ ہو، اپنے مذہب پر عمل کرنے کی آزادی حاصل ہو، کسب معاش کی راہیں اُس پر کشادہ ہوں، اور وہ عزتِ نفس کے ساتھ زندگی بسر کر سکے، جہاں تک مسلمانوں کے معاملہ کا تعلق ہے، اگر ان حقوق میں کوئی ترتیب قائم کیجا سکتی ہے تو ان میں نمبر اول مذہب کی آزادی کا ہوگا، کیونکہ اسلام کے احکام کے ماتحت ایک مسلمان مذہب کی خاطر جان و مال سب کچھ قربان کر سکتا ہے، لیکن ان میں سے کسی چیز کے لئے مذہب کو بھینٹ نہیں چڑھا سکتا، اور اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ اللہ کے ہاں مغضوب و معتوب ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ چلے آنے کے بعد بھی جو لوگ مکہ میں رہ گئے تھے اور وہاں پڑے کفار قریش کے ظلم و جبر کی وجہ سے مذہبی احکام پر آزادی کے ساتھ عمل نہیں کر سکتے تھے، اُن کے بارہ میں صاف ارشاد ہوا:-

اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰھُمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِھِمْ قَالُوْا فِیْمَ کُنْتُمْ ؕ قَالُوْا کُنَّا مُسْتَضْعَفِیْنَ فِی الْاَرْضِ ؕ قَالُوْٓا اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللّٰہِ وَاسِعَۃً فَتُھَاجِرُوْا فِیْھَا ؕ فَاُولٰٓئِکَ مَاْوٰھُمْ جَھَنَّمُ ؕ وَسَآءَتْ مَصِیْرًا ۙ (سورۃ النساء آیت ۹۷)

یہ لوگ (جو ہجرت نہ کرکے) اپنے اوپر ظلم کر رہے ہیں جب فرشتے ان کی روح قبض کریں گے تو اُن سے پوچھیں گے "تم کس حالت میں پڑے ہوئے تھے!" یہ لوگ جواب دیں گے "(ہم کیا کرتے) ہم ملک میں بے بس تھے" اس پر فرشتے کہیں گے "کیا اللہ کی زمین وسیع نہیں تھی کہ تم اس میں کہیں نکل جاتے؟" بہر حال یہ وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانہ دوزخ ہے اور وہ بُرا ٹھکانہ ہے

جو صاحبِ استطاعت نہ ہو وہ شریعت کے اُس حکم متعلق کا مکلف نہیں ہوتا، اس بنا پر اس آیت میں جن لوگوں کا ذکر ہے یہ وہ ہیں جو ہجرت کر سکتے تھے مگر نہیں کی، اسی وجہ سے جب انھوں نے مستضعفین ہونیکا عذر کیا تو فرشتوں نے اسے تسلیم نہیں کیا اور بطور مناقضہ کے اُس کا رد کر دیا، اور پھر خدا نے بھی اُن کے جہنمی ہونے کا فیصلہ صادر فرما دیا۔

اس بنا پر جس ملک میں مسلمانوں کا مذہب محفوظ نہیں ہے' اور اُنہیں اسلام کے احکام پر عمل کرنے کی آزادی دستوری اور قانونی طور پر حاصل نہیں ہے، اُس میں بود و باش رکھنا اور وہاں سے ہجرت نہ کرنا بالکل ممنوع ہے اور اس پر بحث و گفتگو کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اب رہا وہ ملک جس میں مسلمانوں کو بنیادی حقوق حاصل ہیں تو اس کی صورتیں متعدد ہیں اور انہیں کے اعتبار سے احکام بھی مختلف ہوں گے، وہ صورتیں حسب ذیل ہیں۔

(۱) ملک کی حکومت مذہبی ہو اور فرقہ وارانہ ہو۔

(۲) ملک کی حکومت لامذہبی اور غیر فرقہ وارانہ ہو اور اس بنا پر ہر فرقہ اور ہر مذہب کے لوگوں کو یکساں شہری حقوق حاصل ہوں،

پھر ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک صورت کی دستور اور اُس پر عمل کے اعتبار سے دو دو قسمیں ہیں یعنی ایک یہ ہے کہ دستور میں حقوق محفوظ ہیں اور اُن پر عمل بھی ہوتا ہے، اور دوسری یہ کہ دستور اور قانون سب کچھ ہے مگر اس پر عمل نہیں ہوتا۔ اس طرح سب ملاکر چار صورتیں ہو گئیں، اب پہلی صورت کو لیجئے جس میں ملک کی حکومت مذہبی اور فرقہ وارانہ ہے اور اُس میں مسلمانوں کے حقوق دستور اور اُس پر عمل دونوں کے اعتبار سے محفوظ ہیں، اس کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ملک مسلمانوں کا وطن تو نہیں ہو سکتا، لیکن مسلمان اُس میں قیام کر سکتے ہیں اور جب تک وہ قیام کریں گے انہیں اُس ملک کا وفادار ہونا ہوگا، اس کے ساتھ غدر کرنا اُس کو داخلی یا خارجی طور پر نقصان پہونچانا، یہاں تک کہ اگر کسی مسلمانوں کے ملک سے اُس کی جنگ چھڑ جائے تو اُس میں اس ملک کے خلاف اسلامی ملک کی مدد کرنا بھی اُن کے لئے سر تا سر ممنوع اور حرام ہے، البتہ وطن نہ ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مسلمان اس ملک کی سیاست میں کوئی حصہ نہیں لیں گے اور حکومت کی کوئی پالیسی ملک کے لئے مفید ہے

یا ضرر رساں اس سے انھیں کوئی سروکار نہیں ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ملک کی حکومت مذہبی اور فرقہ وارانہ ہے اور دستور میں مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ کیا گیا ہے مگر اس پر عمل نہیں ہو رہا ہے نہ مسلمانوں کو عملاً مذہب کی آزادی ہے اور نہ اُن کی جانیں اور مال محفوظ ہیں اور اس بات کا یقین کرنے کے لیئے کافی اور معقول وجوہ موجود ہیں کہ اس صورتِ حال کا سبب کوئی عارضی واقعہ یا حادثہ نہیں ہے بلکہ حکومت کی منافقت اور مسلمانوں کے ساتھ اس کا تعصب اور عناد ہے اور اسکی اصلاح کی کوئی صورت ممکن نظر نہیں آتی تو اب مسلمانوں کے لئے اس ملک میں قیام کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ ہاں! اگر کسی عارضی سبب کے باعث یہ صورت پیدا ہوگئی ہے جس کی تلافی کی امید ہے تو پھر مسلمانوں کو اس کا انتظار اور اس عارضی سبب کے دفع کرنے میں حکومت کی مدد کرنا چاہیئے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ حکومت غیر مذہبی اور غیر فرقہ وارانہ ہو اور تمام باشندگانِ ملک کیلئے یکساں شہری حقوق دستور میں تسلیم کرلئے گئے ہوں، یہی صورت بعینہٖ ہمارے ملک کی ہے اور چونکہ اس ملک کے مسلمانوں کا حال اور مستقبل اسی سے وابستہ ہے اس لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے انہیں ملک کی شرعی حیثیت معلوم ہو۔ جب تک اس معاملہ میں اُن کا دماغ اور ذہن صاف نہیں ہوگا وہ نہ خود امن وعافیت سے رہ سکتے ہیں اور نہ دوسروں سے اُن پر اعتماد کی توقع کی جاسکتی ہے، ایسے ملک کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ یہ ملک مسلمانوں کا وطن ہے اور اس لئے ہم اس کو دارالاسلام نہیں البتہ دارالمسلمین کہہ سکتے ہیں، فقہ کی کتابوں میں دارالحرب اور دارالاسلام کے ہی نام اور اُن کی تعریفیں ملتی ہیں لیکن انگریزوں کے زمانہ میں ایک نئی قسم کی صورتِ حال پیدا ہوئی تو علمائے اس کے لئے دارالامان کی نئی اصطلاح وضع کی، اسی طرح آج ہندوستان میں پھر ایک اور جدید قسم کی صورت پیدا ہوئی ہے جو گذشتہ سب صورتوں سے بالکل مختلف ہے، انگریزوں کے عہد میں صورت یہ تھی کہ ملک کی زمامِ حکومت واقتدارِ اعلیٰ ایک غیر ملکی قوم کے ہاتھ میں تھی اور ہندو اور مسلمان دونوں اُس کے محکوم تھے، مگر اس حکومت نے ملک کے لوگوں کے بنیادی حقوق سب تسلیم کئے تھے اور قانون اُن حقوق کا تحفظ بھی کرتا تھا، اس بنا پر علماء نے اُس کو دارالامان کہا، لیکن آج صورت یہ ہے کہ ملک آزاد ہے، اُس کا نظامِ حکومت سیکولر اور جمہوری ہے جس کے ماتحت مسلمانوں کو بھی وہ تمام شہری حقوق حاصل ہیں جو دوسروں کو ہیں، پارلیمنٹ یا کونسلوں کیلئے جو ممبر منتخب

ہوتے ہیں، اُس میں مسلمانوں کے ووٹوں کا بھی دخل ہوتا ہے، اکثریت اور اقلیت کی بحث کہاں نہیں ہوتی؟ گھر کے معاملات میں، بورڈ، میونسپلٹی، کالجوں، یونیورسٹیوں، سرکاری اور قومی اداروں، جلسوں اور کمیٹیوں میں جہاں سب ایک ہی فرقہ کے لوگ ہوں، وہاں بھی اکثریت اور اقلیت جلوہ نما ہوتی ہے، لیکن بہر حال جو فیصلہ کثرت رائے سے ہو وہ سب کا ہی فیصلہ سمجھا جاتا ہے، اس بنا پر پارلیمنٹ اور کونسلوں کے جو منتخب ممبر ہیں اور اُن میں سے جو حکومت کے وزیر وغیرہ ہیں وہ کسی ایک فرقہ یا گروہ کے نہیں بلکہ سب ہی باشندگانِ ملک کے نمائندہ ہیں، آپ کو شاید تعجب ہو کہ یہ بات تو بالکل ظاہر ہے، اس پر اس قدر زور دینے کی ضرورت کیا تھی؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس ذمّہ داری کا احساس کہ فلاں شخص آپ کا انتخاب کردہ ہے، خواہ آپ اس کو پسند کرتے ہیں یا نہیں، ایک جمہوری زندگی میں نتائج کے اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتا ہے، حکومت کی مشنری کے ساتھ آپ کی جو بے تعلقی یا اجنبیت ہوتی ہے وہ ختم ہو جاتی ہے اور پھر آپ کو حکومت سے جو شکایت ہوتی ہے وہ اس طرح ہوتی ہے کہ گویا خود اپنے آپ سے شکایت کر رہے ہیں اور اس لئے اب آپ کی قوتِ عمل زیادہ بیدار، زیادہ پُرجوش اور زیادہ مخلص ہوتی ہے۔

پس جب ملک میں جو حکومت قائم ہے وہ بالواسطہ یا بلا واسطہ مسلمانوں کی بھی ایسی ہی نمائندہ حکومت ہے جیسی دوسرے لوگوں کی، تو اب ظاہر ہے اس وقت مسلمانوں کی اس ملک میں پوزیشن وہ نہیں ہوئی جو انگریزوں کے زمانہ میں تھی، پھر آبادی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو بعض خالص اسلامی ملکوں میں بھی مسلمانوں کی تعداد اتنی نہیں ہے جتنی اس ملک میں ہے اور اسی آبادی اور کثرتِ تعداد کی وجہ سے مسلمانوں کا ووٹ ایک ایسی توازنی حیثیت رکھتا ہے کہ الکشن کے زمانہ میں اکثریت کی بعض فرقہ پرور جماعتیں تک مسلمانوں کا ووٹ حاصل کرنے اور کسی دوسری پارٹی (مثلاً کانگرس) کو اُن کے ووٹوں سے محروم کرنیکے لئے ہزار اچھے بُرے جتن کرتی ہیں، پھر دستور میں صرف مذہب پر عمل کرنے کی آزادی نہیں ہے، بلکہ اُس کی تبلیغ واشاعت اور اُس کے درس و تدریس کی بھی مکمل آزادی ہے، ان سب امور کے پیشِ نظر مسلمانوں کے لئے ملک کی شرعی حیثیت کو متعین کرنے کیلئے "دار المسلمین" ہمارے نزدیک موزوں اور مناسب ترین لفظ ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ملک مسلمانوں کا ایسا ہی وطن ہے جیسا پاکستان، پاکستان والوں کے لئے اور افغانستان، افغانستانیوں

کے لیئے، فرق صرف اس قدر ہے کہ پاکستان اور افغانستان کے مسلمان اگر چاہیں تو وہ اپنے ملک کو "دارالاسلام" بھی بنا سکتے ہیں اور ہندوستان کے مسلمان نہیں بنا سکتے، لیکن یہ فرق نفس وطنیت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا، وطن ہونے کے اعتبار سے سب برابر ہیں، اور اسی لئے ایک مسلم ملک کا بحیثیت وطن وہاں کے مسلمان پر جو حق ہے وہی حق ہندوستان کا یہاں کے مسلمان پر ہے۔

وطن کے حقوق کیا ہیں؟ وطن کی مثال اُس گھر کی سی ہے جس میں چھوٹے بڑے، مختلف مزاج اور طبیعت اور مختلف حیثیت و مرتبہ کے لوگ رہتے ہوں اُن سب کا یہ فرض ہوتا ہے کہ اس اختلاف کے باوجود گھر کو بنائیں، آراستہ کریں، چور یا ڈاکو اُس میں گھس آئیں تو سب ملکر اُن کا مقابلہ کریں، آپس میں مل جل کر پریم اور محبت سے رہیں اور کوئی حرکت ایسی نہ کریں جس سے گھر کی بدنامی ہو اور باہر والوں میں اُس کا فضیحتا نہ ہو، اسی طرح وطن کے حقوق کا یہ تقاضا ہے کہ اُس کی حفاظت اور اُس کی سماجی اور اقتصادی خوش حالی کی کوششوں میں مدد کی جائے، اُسکی سیاست میں عملی حصہ لیا جائے، اگر اُس کی سیاست غلط راستہ پر جارہی ہے جس سے اُس کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہے تو اُسکو صحیح راہ پر لگانے کی سعی کی جائے، وطن کے لوگوں پر اگر کوئی بُرا وقت آپڑے تو اُس میں ہر ممکن طریقہ سے اُنکی دستگیری کی جائے۔

اس صورت میں اور پہلی صورت میں فرق یہ ہوگیا کہ پہلی صورت میں ملک مسلمانوں کا وطن نہیں ہوتا تھا اور اسلئے اُس کی سیاست سے مسلمانوں کو کوئی واسطہ یا سروکار نہیں تھا، مگر اس تیسری صورت میں ملک مسلمانوں کا وطن ہے اور اسی لئے انہیں یہاں کی سیاست میں عملاً اشتراک کرنا ہے، رہا وفاداری کا معاملہ! تو یہ سوال اس صورت میں سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا، کیونکہ وفاداری غیر سے ہوتی ہے، اپنے ساتھ وفاداری نہیں انصاف ہوتا ہے، جب یہ حکومت کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی ہے، تو اب اس کے ساتھ انصاف ہونا چاہئے، یعنی اگر وہ ٹھیک راہ پر چل رہی ہے، ملک کی ترقی اور اس کی فلاح و بہبود اور اُس کی خوش حالی کے لئے مخلصانہ کام کر رہی ہے تو اُس کے ہاتھ مضبوط کرنے چاہئیں اور اُس کی پالسی کو کامیاب بنانے کیلئے جد وجہد کرنی چاہئے، اور اگر ایسا نہیں ہے تو اُس کی اصلاح اور مکافات کے جو آئینی طریقے ہیں انہیں اختیار کرنا چاہئے۔

کہا جا سکتا ہے کہ اوپر جو کچھ کہا گیا ہے یہ اُس وقت تو درست ہو سکتا تھا جبکہ دستور پر مکمل اور خاطر خواہ عمل ہوتا۔

لیکن واقعات اس کے برعکس ہیں، آئے دن فسادات ہوتے رہتے ہیں، اُن کے انسداد کی اب تک کوئی صورت پیدا نہیں ہوئی، پھر ملازمتوں اور دوسرے صیغوں میں بھی یکساں معاملہ نہیں ہوتا، مذہب پر عمل کرنے کی آزادی ہے مگر اسکولوں کے نصابِ تعلیم میں جو کتابیں داخل کی جارہی ہیں اُن کا نتیجہ آئندہ چلکر ارتداد ہی ہوسکتا ہے، ان حالات میں اسے دارالمسلمین کہنا کیونکر صحیح ہوگا! جواب یہ ہے کہ ہاں یہ درست ہے کہ دستور پر عمل نہیں ہورہا ہے مگر سوال یہ ہے کہ یہ عمل کا نہ ہونا کلی طور پر ہے یا جزدی طور پر، یعنی کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بالکل عمل نہیں ہورہا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ مفروضہ غلط ہے، فسادات کی روک تھام کیلئے حکومت نے کوششیں بھی کی ہیں، مجرمین سب نہیں تو کچھ نہ کچھ پکڑے گئے ہیں اور انہیں زیادہ سخت نہیں تو کسی حد تک سزائیں بھی دی گئی ہیں، جن مسلمانوں کو نقصان پہونچا ہے اُن کی کسی درجہ میں تلافی بھی کی گئی ہے، مسلمان تھوڑے بہت اعلیٰ ملازمتوں میں بھی ہیں، مرکز اور ریاستوں میں وزیر بھی ہیں، سفیر بھی ہیں، تجارت اور صنعت و حرفت میں بھی ہیں، اُن کے مدارس بلا روک ٹوک چل رہے ہیں۔ بعض غلط اور گمراہ کن ٹکسٹ بکس کو اُن کے احتجاج پر خارج بھی کیا گیا ہے، مسلمان طلبا سول سروس کے انتخاب میں آتے ہیں، اعلیٰ تعلیم کے وظیفے لیکر یورپ اور امریکہ وغیرہ میں تعلیم بھی پارہے ہیں، پس جب حالات یہ ہیں تو لامحالہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ "مسلمانوں کے ساتھ بالکل انصاف نہیں ہورہا ہے" اور چونکہ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزیہ ہوتی ہے اس لئے منطقی طور پر نتیجہ یہ نکلا کہ "جزوی انصاف ہورہا ہے اور جزوی نہیں ہورہا ہے" اب دیکھنا یہ ہے کہ کلی انصاف کس کے ساتھ ہورہا ہے؟ تو ظاہر ہے کسی کے ساتھ بھی نہیں ہورہا ہے، اکثریت کے لوگوں کو بھی حکومت سے شکایتیں ہیں، آسام میں ایک ہی مذہب کے لوگوں میں سخت ترین فسادات ہوئے تو وہاں آسامی اور بنگالی دونوں قسم کے ہندوؤں کو ریاستی اور مرکزی حکومتوں سے وہی شکایات پیدا ہوئیں جو اس موقع پر مسلمانوں کو ہوتی ہیں، پھر دفتروں میں رشوت ستانی، افسرانِ حکومت کی ناکارکردگی، اقربا نوازی، مجرمین کی گرفتاری اور امن و امان کے قائم رکھنے میں پولس کی پہلوتہی اور غفلت شعاری وغیرہ وغیرہ یہ وہ تمام شکایات ہیں جو اکثریت اور ملک کے دوسرے طبقوں اور جماعتوں کو بھی ہیں، اس بنا پر اگر دستور پر پوری طرح عمل نہیں ہورہا ہے تو یہ صرف مسلمانوں کے ساتھ مخصوص نہیں، تھوڑے بہت کا فرق ضرور ہے، مگر جو ہے وہ سب کے لئے ہے، اور اس کا باعث یہ ہے کہ حکومت چند در چند داخلی اور خارجی اسباب کی بنا پر اب تک اس قابل نہیں ہوئی ہے کہ وہ دستور کو

مکمل طور پر نافذ کرکے عوام کی توقعات کو خاطر خواہ طور پر پورا کر سکے، بہر حال مسلمانوں کو جو شکایات ہیں انکا سبب دستور کی خرابی نہیں بلکہ حکومت کی کمزوری ہے، اور اس کا اثر پورے ملک پر ہے، ہر طبقہ اور ہر جماعت پر ہے، کسی پر کم کسی پر زیادہ لیکن متاثر سب ہیں، اگر گھر کے دربان کی کمزوری یا غفلت سے چور مکان میں گھس آئیں اور وہ لوٹ لاٹ اور کچھ لوگوں کو مار پیٹ کے نکل بھاگیں تو آپ کا گھر پھر بھی گھر ہی رہتا ہے البتہ آپ کو سوچنا یہ ہوتا ہے کہ اب گھر کی حفاظت کا بندوبست کیا کیا جائے۔

اوپر عرض کیا گیا ہے کہ اگر حکومت کی کمزوری سے آپ کو براہِ راست اور آپ کے واسطے سے ملک کو کوئی نقصان پہونچ رہا ہے تو محض داویلا اور ہائے توبہ کرنا آپ کی شان کے خلاف ہے، آپ کو اس موقع پر خود اپنی ذمہ داری محسوس کرنی چاہئے، اور یہ سمجھنا چاہئے کہ یہ حکومت کسی غیر کی نہیں خود اپنی ہے، اور آپ کی ہی بنائی ہوئی ہے، جب آپ کی ہے اور آپ کی بنائی ہوئی ہے تو آپ اس کی اصلاح بھی کر سکتے ہیں، اور اگر مرض دوا و درمان کی حد سے گذر چکا ہے تو آپ گلے اور سڑے عضو کی طرح اُسے کاٹ بھی سکتے ہیں، اب آپ فرمائیں گے کہ مسلمان اقلیت میں ہیں اُن کی آواز کا کیا اثر ہو سکتا ہے، انھوں نے پارلیمنٹ یا کونسلوں میں شور بھی مچایا تو اس کا حاصل کیا ہوگا؟ کون اُن کی سُنے گا؟ اور کون اُن کا ساتھ دے گا؟ تو آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ اکثریت اور اقلیت کا تصور مغرب کی جارحانہ قومیت کے شیطان کا پیدا کیا ہوا ہے، قرآن نے انسان کے مزاج، اور طبیعت اور انسانی معاشرہ کے اطوار و خصائص کا جو تصور دیا ہے اس میں اکثریت اور اقلیت کے موجودہ تخیل کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے، دنیا کے اعلیٰ مذاہب اور بلند افکار و نظریات انسانی نے معاشرہ کی بساط وقات اس طرح کا یا پلٹ کر دی ہے کہ جو کچھ نہیں تھے وہ سب کچھ ہو گئے اور جو سب کچھ تھے وہ کچھ بھی نہیں رہے، جو اقلیت میں تھے وہ اکثریت میں ہو گئے اور جو اکثریت میں تھے وہ برائے نام گنتی میں رہ گئے، ملک کو ترقی پانے اور خوشحال بننے کیلئے کس چیز کی ضرورت ہے؟ صحیح فکر، خلوص، اور جوشِ عمل، اگر آپ یہ چیز ملک کو دے سکتے ہیں تو مذہب، فرقہ، ذات پات، رنگ و نسل ان میں سے کوئی چیز رکاوٹ نہیں بن سکتی، انسان کتنا ہی متعصب اور تنگ نظر ہو بہر حال انسان ہے، جب اُس کی کوئی بنیادی منفعت اس کے تعصب سے ٹکراتی ہے تو تعصب کی گرفت خود بخود ڈھیلی ہو جاتی ہے، ورنہ آخر کیا وجہ ہے کہ جن بدبختوں نے گاندھی جی کی شدید مظلومانہ موت پر گھی کے چراغ جلائے تھے

رفیع احمد قدوائی کی خبر مرگ سنی تو اُن کی آنکھوں سے بھی بیساختہ آنسو ٹپک پڑے، جو لوگ ایک جمہوری حکومت میں ملک کے مسائل کے متعلق اکثریت اور اقلیت کے اس زہریلے تصور کے ماتحت سوچتے ہیں وہ قرآن سے تو کیا واقف ہوتے! انھوں نے علم الانسان اور نفسیات کا بھی مطالعہ نہیں کیا ہے، ہمت بلند، نظر وسیع اور ولولہ کار بے پایاں ہو تو تنِ تنہا ایک شخص بھی پوری دنیا کو اپنا ہم خیال و ہمنوا بنا سکتا ہے اور دل و دماغ مفلوج اور قوائے عمل شل ہوں تو کروڑوں انسان بھی اقلیت کے ماتم کدہ سے نکل کر ایک قدم بھی نہیں چل سکتے، الیکشن کے زمانہ میں مسلمان مسلمان کے برخلاف ہندو امیدوار کو اور ہندو خود اپنے ہم مذہب کے خلاف مسلمان امیدوار کو ووٹ دیتے ہیں تو کیا یہ ناممکن ہے کہ آپ پارلیمنٹ یا کونسل میں اکثریت کو اپنا ہمنوا بنالیں! اس چیز کا تعلق دوسروں سے نہیں صرف آپ سے ہے یعنی دیکھنا یہ ہے کہ آپ کیا کہہ رہے ہیں؟ کس جذبہ اور نیت سے کہہ رہے ہیں؟ کس انداز سے کہہ رہے ہیں؟ اور کیوں کہہ رہے ہیں؟ اگر آپ ایک حق بات خود غرضی سے نہیں بلکہ خلوص اور ہمدردی سے، پوری قوت سے اور دل نشیں پیرایہ میں اور ملک کی خیر خواہی میں اُس کے بھلے کیلئے کہہ رہے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ جو لوگ آپ کے ہم مذہب نہیں ہیں وہ بھی آپ کی بات نہ مانیں اور آپ کا ساتھ نہ دیں۔

بہرحال ایک جمہوریہ میں اچھے بُرے کی ذمہ داری کسی غیر کی نہیں ہوتی، خود اپنی ہوتی ہے، اس میزان میں دوسروں کو نہیں خود اپنے آپ کو تولنا ہوتا ہے، چونکہ اس تحریر کا مقصد ذہن کو صاف کرنا اور اس کے مطابق اپنی ایک راہِ عمل متعین کرنا ہے اسلئے یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ اگر کوئی صاحب یہ سمجھتے ہیں کہ یہ حالات مستقل ہیں اور دستور میں خواہ کچھ بھی ہو یہ سب کچھ حکومت کی بھی بوجھی اور طے شدہ پالیسی کے ماتحت ہو رہا ہے اور اکثریت کی تائید اور اسکی پشت پناہی کی وجہ سے اب اس میں تغیر و تبدل کے ہونے اور اور حالات کی اصلاح کی کوئی امید نہیں ہے تو پھر شرعی طور پر ان کیلئے اس ملک میں رہنا جائز نہیں ہے انہیں ہجرت کرلینی چاہئے، لیکن جو مسلمان ایسا نہیں سمجھتے اور سطورِ بالا میں حالات کا جو تجزیہ پیش کیا گیا ہے اُس سے وہ متفق ہیں تو انہیں پوری سرگرمی اور جاں ضرواسی کیساتھ ملک کے عام معاملات اور اُس کی سیاسیات سے عملی دلچسپی لینی چاہئے، محض منفی طریقِ عمل پر کاربند رہنا خودکشی کے مترادف ہوگا، نشر و اشاعت اس زمانہ کا سب سے مؤثر حربہ ہے، اعلیٰ تعلیم قومی تحفظ کی سب سے بڑی گارنٹی ہے، صنعت و حرفت اور کاروبار حیاتِ اجتماعی کے جسم کا گرم خون اور مذہب و اخلاق اس جسم کی روح ہے، اگر یہ سب چیزیں ایک جمہوری نظام میں کسی فرقہ کے پاس ہوں تو وہ اسکے ذریعہ نہ صرف اپنی حفاظت بلکہ ترقی کا اور ملک کی مؤثر خدمت کا بھی بہترین

امام ابوداؤد اور انکی سنن کی خصوصیات

مولانا تقی الدین صاحب ندوی، مظاہری، استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

نام ونسب سلیمان نام کنیت ابوداؤد تھی، والد کا نام اشعث بن اسحٰق تھا، سیستان کے رہنے والے تھے، جو ہرات اور سندھ کے درمیان بلوچستان کے قریب واقع ہے، سیستان کا معرب سجستان ہے اسلئے وطن کی طرف منسوب ہوکر سجستانی کہلاتے ہیں، اگرچہ اُن کے وطن کی تعیین میں تدرے اختلاف ہے۔

ابن خلکان نے کہا ہے کہ سجستان بصرہ کے اطراف میں ایک دیہات کا نام ہے، لیکن شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے اس کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ ہرات وسندھ کے درمیان ایک مشہور شہر ہے (بستان المحدثین)

لیکن وہاں کے جغرافیہ میں اس نام کے شہر کا کہیں پتہ نہیں چلتا، یاقوت حموی نے لکھا ہے کہ یہ خراسان کے اطراف میں ہے اور اس کو سنجر بھی کہتے ہیں اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے (معجم البلدان ص ۳۷ ج ۵) اس لئے امام ابوداؤد سنجری بھی کہلاتے ہیں۔

پیدائش ووفات امام موصوف سیستان میں ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے، لیکن انھوں نے زندگی کا بڑا حصہ بغداد میں گذارا اور وہیں اپنی سنن کی تالیف کی، اسی لئے اُن سے روایت کرنے والوں کی اس اطراف میں کثرت ہے، لیکن بعض وجوہ سے ۲۷۱ھ میں بغداد کو خیرباد کہا اور زندگی کے آخری چار سال بصرہ میں گذارے جو اُس وقت علم وفن کے لحاظ سے مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ اور وہیں بروز جمعہ ۲۷۵ھ کو وفات پائی (الاکمال)

تحصیل علم کے لئے سفر ان کی زندگی کے ابتدائی حالات بہت کم ملتے ہیں، لیکن جس زمانے میں انھوں نے آنکھیں کھولیں اس وقت علمِ حدیث کا حلقہ بہت وسیع ہوچکا تھا، اس لئے امام موصوف نے مختلف بلاد کا سفر کیا

اوراس زمانہ کے تمام مشاہیر اساتذہ وشیوخ سے حدیث حاصل کی، صاحب اکمال نے لکھا ہے :۔

قَدِمَ بَغْدَادَ غَیْرَ مَرَّۃٍ، بغداد متعدد بار تشریف لائے، نیز تحصیلِ علم کے لئے عراق، خراسان، شام الجزائر وغیرہ مختلف شہروں کی خاک چھانی اور ہر جگہ کے ارباب فضل وکمال سے استفادہ کیا (اتحاف ص۲۵۷)

اساتذہ وشیوخ امام ابوداؤدؒ تحصیلِ علم کے لئے جن اکابر وشیوخ کی خدمت میں حاضر ہوئے ان کا استقصاء دشوار ہے، خطیب تبریزی فرماتے ہیں کہ "اخذ العلم ممن لا یحصٰی" (اکمال)

انھوں نے بیشمار لوگوں سے حدیثیں حاصل کیں، اُن کی سُنن اور دیگر کتابوں کو دیکھ کر حافظ ابن حجرؒ کے اندازے کے مطابق ان کے شیوخ کی تعداد تین سو سے زائد ہے، وہ امام بخاریؒ کے بہت سے شیوخ میں ان کے شریک ہیں (تذکرہ) ان کے اساتذہ میں امام احمد۔ قعنبی، ابوالولید طیالسی، مسلم بن ابراہیم اور یحییٰ بن معین جیسے ائمۂ فن ہیں۔

تلامذہ اُن کے تلامذہ کا شمار بھی مشکل ہے، ان کے حلقۂ درس میں کبھی کبھی ہزاروں کا اجتماع ہوتا تھا۔ علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ ان کے لئے سب سے زیادہ قابلِ فخر بات یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اور امام نسائیؒ ان کے تلامذہ میں سے ہیں، اور امام احمدؒ بن حنبل نے بھی حدیثِ عتیرہ کو ان سے سُنا ہے اور امام ابوداؤد اس پر فخر کیا کرتے تھے۔ (تذکرہ)

زہد وتقویٰ ابوحاتم فرماتے ہیں کہ امام موصوف فقہ وعلم اور حفظ حدیث، زہد وعبادت، یقین وتوکل میں یکتائے روزگار تھے (اتحاف ص۲۵۷) اُن کی زندگی کا مشہور واقعہ ہے کہ اُن کے کرتہ کی ایک آستین تنگ تھی اور ایک کشادہ، جب اس کا راز دریافت کیا گیا تو بتایا کہ ایک آستین میں اپنے نوشتہ رکھ لیتا ہوں اس لئے اس کو کشادہ بنالیا ہے، اور دوسری کو کشادہ کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی، نہ اس میں کوئی فائدہ تھا، اس لئے اس کو تنگ ہی رکھا ہے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ ورع وتقویٰ، عفت وعبادت کے بہت اونچے مقام پر فائز تھے (مرقاۃ ص۲۲) کہا گیا ہے کہ امام موصوف رفتار وگفتار میں اپنے استاذ امام احمدؒ کے بہت مشابہ تھے (مقدمہ بذل)

امام موصوف کے فضل کا اعتراف امام موصوف کو علم وعمل میں جو امتیازی مقام حاصل تھا اُس زمانے کے

علماء و مشائخ کو بھی اس کا پورا پورا اعتراف تھا، چنانچہ حافظ موسیٰ بن ھارون فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤد دنیا میں حدیث کیلئے اور آخرت میں جنت کیلئے پیدا کئے گئے تھے، میں نے اس سے افضل کسی کو نہیں دیکھا۔ امام ابراہیم کا یہ فقرہ ابوداؤد کے متعلق مشہور ہے کہ حدیث کو اُن کے لئے اس طرح نرم کردیا گیا تھا جیسے داؤد علیہ السّلام کے لئے لوہا، حاکم کی رائے یہ ہے کہ امام اھل الحدیث فی عصرہ بلا مدافعۃ۔ امام ابوداؤد بلاشک وریب اپنے زمانے میں محدثین کے امام تھے (مقدمہ غایۃ ص۲)

امام ابوداؤدؒ کا مسلک اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ اُن کا مسلک کیا ہے، اور کبار محدثین کے ساتھ ہمیشہ یہ معاملہ ہوتا رہا ہے کہ مختلف مسلک والوں نے اُن کو اپنے مسلک کا پیرو ثابت کرنے کی کوشش کی، یہی معاملہ امام ابوداؤدؒ کے ساتھ بھی ہوا، بستان المحدثین میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ اُن کے مسلک میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ شافعی تھے، بعض حضرات نے اُن کو حنبلی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، نواب صدیق حسن خاں صاحبؒ نے ان کو شافعی شمار کیا ہے۔ لیکن مولانا محمد انور شاہ صاحبؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ کے حوالہ سے ان کو حنبلی فرمایا ہے (فیض الباری) مگر ان کی سُنن کے مطالعہ کے بعد یہ بات بالکل آشکارا ہو جاتی ہے کہ امام ابوداؤدؒ حنبلی المسلک ہی تھے، ان کی سُنن کے تراجم پر غور کرنے کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں رہتی۔ امام موصوف نے اپنی سنن میں بہت سے مقامات پر دوسری ثابت و معروف روایات کے مقابلہ میں ان احادیث کو ترجیح دی ہے جن سے امام احمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ترجمہ قائم کرتے ہیں باب کراھیۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ (بذل ص۴)

چونکہ امام احمدؒ کے نزدیک قضائے حاجت کے وقت استدبار قبلہ مطلقاً جائز ہے، اس لئے ترجمۃ الباب میں اس کو ترک کردیا، مزید برآں اس کے آگے "باب الرخصۃ فی ذلک" کا ترجمہ قائم کرکے استدبار قبلہ کا جواز ثابت کیا ہے، اسی طرح ترجمہ ہے "باب البول قائماً" اس میں حضرت ابو حذیفہؓ کی روایت "اتی سباطۃ قوم فبال قائماً" ذکر کرکے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اباحت ثابت کی ہے جو امام احمدؒ کا مسلک ہے، حالانکہ اُن کے علاوہ جمہور علماء کے نزدیک بغیر عذر کے مکروہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اور یہاں دوسری مشہور حدیث ذکر نہیں فرمائی جس سے بیٹھ کر ہی پیشاب کرنے کی

تاکید نکلتی ہے، بلکہ اس کو اپنی کتاب میں دوسری جگہ ذکر فرمایا ہے، اسی طرح باب باندھا ہے " باب فی ترک الوضوء مما مست النار" اور اس سے اگلا باب باندھا ہے باب التشدید فی ذلک یعنی آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضوء کرنا واجب ہے، امام ابو داؤدؒ نے پہلے ترجمۃ الباب سے اشارہ کیا ہے اس بات کی طرف کہ حضرت جابرؓ کی حدیث" کان آخر الامرین فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضؤ مما غیرت النار" کو جمہور نے ناسخ قرار دیا ہے لیکن چونکہ اسی حدیث کو مسئلۂ وضوء فی لحوم الابل میں بھی حنابلہ کے خلاف ائمۂ ثلاث نے ناسخ قرار دیا ہے اسی لئے امام ابوداؤدؒ نے باب التشدید فی ذلک کا باب قائم کرکے اس بات کی کوشش کی ہے کہ ترک الوضوء مما غیرت النار حدیث جابرؓ سے منسوخ نہیں بلکہ اس کے نسخ کیلئے دوسرے دلائل موجود ہیں (بذل المجہود صـ۱۱۶ ج۱)

اور مثلاً باب قائم کیا ہے۔" باب فی القطع فی العاریۃ اذا جحدت" اس میں مصنفؒ نے امام احمدؒ کے مسلک کی پوری تائید کی ہے، اس لئے کہ امام احمدؒ کے نزدیک جمہور کے خلاف خائن خیانت کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، حالانکہ اس سے پہلے ہی باب میں" لیس علی الخائن قطع" والی روایت کو ذکر کیا ہے جس سے ائمۂ ثلاث کا استدلال ہے (بذل المجہود صـ۱۰۵) اسی طرح انھوں نے ترجمہ قائم کیا ہے باب الوضوء بفضل طھور المرأۃ (بذل صـ۵) اس کے بعد ترجمہ باندھا ہے باب النہی عن ذلک، ائمۂ اربعہ میں سے یہ صرف امام احمدؒ کا مذہب ہے کہ عورت کے غسل یا وضوء سے بچے ہوئے پانی کا استعمال مرد کے لئے ناجائز ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب عورت پانی میں ہاتھ ڈال دے اور اس کو استعمال کرلے تو بقیہ پانی مرد کے لئے مستعمل ہوگیا ہے (بذل صـ۱۵)

غرض یہ ہے کہ اس طرح اگر کتاب کا مطالعہ کیا جائے تو پوری طرح سے امام موصوف کا حنبلی المسلک ہونا متعین ہوجاتا ہے۔

تصنیفات | سنن، مراسیل، الرد علی القدریۃ، الناسخ والمنسوخ، ماتفرد بہ اہل الامصار، فضائل الانصار، مسند مالک بن انسؒ، المسائل، معرفۃ الاوقات والاخوۃ وغیرہ (تدریب الراوی صـ۲۲۰) کتاب بدء الوحی (تہذیب التہذیب صـ۴۹ ج۱) جن میں سب سے زیادہ اہم ان کی سنن ہے، جس پر اگلے

صفحات میں ہم تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

سنن کا زمانۂ تالیف | کہیں متعین طور سے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ کس سن میں امام موصوف سنن کی تالیف سے فارغ ہوئے، لیکن ملا علی قاریؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ جب سنن کی تالیف سے فارغ ہوئے تو اس کو اپنے اساتذہ امام احمدؒ وغیرہ کے سامنے پیش کیا اور انھوں نے اس کو پسند فرمایا (مرقاۃ ج۱ ص۲۲) اور امام احمدؒ کا سنہ وفات سنہ ۲۴۱ھ ہے اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس وقت تک تالیف سے فارغ ہو چکے تھے۔

سنن ابوداؤد کی وجہ تالیف | امام ابوداؤدؒ نے جس زمانے میں آنکھیں کھولیں تو انھوں نے ضرورت محسوس کی فنِ حدیث میں ایک نئے انداز کی کتاب کی ضرورت ہے جس میں اُن احادیث کا استیعاب ہو جن سے ائمہ نے اپنے مذاہب پر استدلال کیا ہے اس کی خاص وجہ یہ تھی جیسا کہ علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث کی ایک جماعت ایسی تھی جس نے ضبط و حفظ میں پوری توجہ کی لیکن اس نے نہ تو مسائل کے استنباط کی طرف توجہ کی اور نہ ان خزانوں سے احکام نکالنے کی کوشش کرتی تھی جو اس نے محفوظ کر رکھا تھا اور اس کے بالمقابل ایک جماعت ایسی تھی جس نے اپنی پوری توجہ استنباطِ مسائل اور اس میں غور و فکر کی طرف رکھی (الوابل الصیب ص۸۳) یہاں تک کہ ناقلینِ حدیث کی پہلی جماعت جو فتویٰ دینے سے بھی احتراز کرتی تھی اُن کا مقصد صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو روایت کرنا تھا اور یہ حضرات ائمۂ مجتہدین کی فقہی باریکیوں سے ناواقف تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُن کے معتقدین میں سے بعد کے کچھ لوگوں نے ائمہ پر نقد شروع کر دیا جیسے حمیدی نے امام ابوحنیفہؒ پر اور احمد بن عبداللہ العجلی نے امام شافعیؒ پر سخت تنقید کی اور کہا کہ وہ قابلِ اعتماد ہیں لیکن انھیں حدیث سے واقفیت نہیں، ابوحاتم رازی نے کہا کہ "کان الشافعیؒ فقیھاً ولم یکن لہ معرفۃ بالحدیث (ماتمس بہ الحاجۃ) اس لئے امام ابوداؤدؒ نے فقہاء کے مستدلات کو اپنی اس کتاب میں جمع کرنے کی کوشش کی ہے، امام ابوداؤدؒ خود فرماتے ہیں کہ میری اس کتاب کے اندر مالکؒ، ثوریؒ، شافعیؒ وغیرہ کے مذاہب کی بنیادیں موجود ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ اُن کا مقصد یہ تھا کہ ایسی احادیث کو یکجا کر دیں جس سے فقہاء استدلال کرتے ہیں، اور ان میں مروّج ہیں، اور جن کو علماء بلاد نے احکام کی

بنا قرار دیا، اس مقصد کیلئے امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن کو تصنیف کیا (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۳۵ ج ۱) اسی لیے کہا گیا ہے کہ ایک مجتہد کے لئے یہ کافی ہے، احکام کے استیعاب میں اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں ہے۔
(تدریب الراوی ص ۵۵)

سنن کی مقبولیت اس لئے ہر زمانے میں علماء و فقہاء نے سنن ابی داؤد کی طرف پوری توجہ کی، یہاں تک کہ جب یہ کتاب لکھی گئی اور مصنف نے لوگوں کو پڑھ کر سنایا تو بہت زیادہ مقبول ہوئی، امام خطابی نے لکھا ہے کہ سنن ابی داؤد جیسی کتاب علم دین کے متعلق ابھی تک نہیں لکھی گئی، علامہ ابن قیمؒ کی رائے ہے کہ امام موصوف نے ایسی کتاب لکھی ہے جو مسلمانوں کے درمیان حَکَم ثابت ہوئی اور اختلافی مسائل میں فیصلہ کن بن گئی، بعض بزرگوں نے اپنا خواب بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا جو سنت پر عمل کرنا چاہتا ہے اُسے سنن ابی داؤد پڑھنا چاہیے۔ (تہذیب السنن)
علماء نے مصنفؒ کی زیارت کے لئے رختِ سفر باندھا، سہل تستر رحمۃ اللہ علیہ جو اس زمانہ کے اہل اللہ میں سے تھے، مصنفؒ کی زیارت کے لئے آئے تو امام موصوف نے ان کے حکم سے اپنی زبان مبارک کو نکالا تو انھوں نے بوسہ لیا۔

سنن ابی داؤد کا صحاح ستہ میں رتبہ اس کے بعد اب یہاں ہم کو دو حیثیت سے گفتگو کرنی ہے، ایک تو یہ کہ تعلیم کے لحاظ سے صحاح ستہ کے درمیان اس کا کیا مقام ہے؟ دوسرے یہ کہ صحت کے اعتبار سے اس کا کیا درجہ ہے۔

تعلیم کے اعتبار سے صحاح ستہ میں مقام تعلیم کے لحاظ سے اس کا مقام معلوم کرنے سے پہلے صحاح ستہ کے مقاصد ناظرین کے سامنے آجائیں تاکہ اس کی تعیین آسان ہو جائے۔ چونکہ صحاح ستہ کے مؤلفین نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق اپنی کتابوں کا انتخاب کیا ہے، حضرت امام بخاریؒ کے پیشِ نظر طرقِ استنباط و استخراجِ مسائل ہیں جو اُن کے تراجم ابواب سے ظاہر ہے، اہلِ درس کا مشہور مقولہ ہے کہ "بخاری کی ساری کمائی اُن کے تراجم میں ہے۔" اسی طرح امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا بیان کر دیا ہے، امام ابو داؤدؒ نے ائمہ کے مستدلات کو موضوع قرار دیا، امام ترمذیؒ کا مقصد بیانِ مذاہب ہے اور امام نسائیؒ کی

غرض علل حدیث پر تنبیہ کرنا ہے، ابن ماجہ نے غیر معروف روایات کو بیان کرنا اپنے پیش نظر رکھا (ماخوذ از لامع ص۲۵)
اوپر کی گفتگو سے ہمارے سامنے ان کتابوں کے اغراض ومقاصد آگئے ہیں اسلئے مشکوٰۃ شریف کے بعد
ترمذی شریف کی تعلیم دینی چاہئے کیونکہ سب سے پہلے طالب علم کو ائمہ کے مذاہب معلوم ہونا چاہئیں، پھر مزید برآں
ائمہ کے دلائل جاننے کی ضرورت ہے اس کے لئے سنن ابی داؤد کا وظیفہ ہے، پھر طرق استنباط وطرز استدلال
معلوم ہونا چاہئے اس کیلئے صحیح بخاری کا وظیفہ ہے، پھر اس کے بعد مزید تائید کیلئے مسلم شریف کو پڑھانا
چاہئے کیونکہ وہ صحیح احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا روایت کرتے ہیں پھر علل حدیث جاننے کیلئے نسائی
کا مقام ہے، جہاں وہ "ھذا منکر وھذا صواب" کہتے ہیں وہاں معرکہ پیش آجاتا ہے، پھر کھرے وکھوٹے
کے جاننے کیلئے سنن ابن ماجہ کا درجہ ہے، اس گفتگو سے اب یہ بالکل واضح ہوگیا کہ تعلیم کے لحاظ سے سنن
ابی داؤد کا دوسرا درجہ ہے۔ (از افادات حضرت مولانا زکریا صاحب مدفیوضہم)

صحاح ستہ میں صحت کے لحاظ سے مقام یہ بات مجمع ہے کہ صحیحین کو سنن اربعہ پر صحت کے لحاظ سے فضیلت
حاصل ہے لیکن اس کے بعد کی ترتیب میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے نسائی شریف کو تیسرا درجہ
دیا ہے اور بعض نے جامع ترمذی کو (عرف الشذی) حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ نے جہاں کتب حدیث
کے طبقات بیان کئے ہیں وہاں سنن ابی داؤد کو دوسرے طبقے میں شمار کیا ہے (عجالۂ نافعہ)
لیکن صاحب مفتاح السعادۃ نے لکھا ہے کہ سب سے اونچا درجہ بخاری شریف کا ہے، اس کے بعد صحیح
مسلم کا اور پھر سنن ابی داؤد کا درجہ ہے اور یہی زیادہ مناسب ترتیب ہے۔ کیونکہ علامہ ابن جوزیؒ نے
جامع ترمذی کی تیس (۳۰) احادیث، سنن نسائی کی دس (۱۰) اور سنن ابی داؤد کی نو (۹) احادیث کو موضوع قرار دیا ہے۔
(لامع ص۶۳) اگرچہ علامہ موصوف نقد روایت میں متشدد مانے گئے ہیں اور علماء نے اکثر کا جواب دیا ہے، لیکن
اس کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور پڑے گا۔ اس لئے بھی سنن اربعہ میں سنن ابی داؤد کو صحت کے لحاظ سے تقدم حاصل ہے
دوسری وجہ یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب میں رجال کے تین طبقات قائم کئے ہیں، جس کے متعلق حاکم وبیہقی
نے لکھا ہے کہ انھوں نے صرف پہلے ہی طبقہ کی روایات کو اپنی کتاب میں جگہ دی ہے لیکن قاضی عیاض نے
دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے طبقۂ ثانیہ کی روایات کو بھی اپنی کتاب میں درج کیا ہے، علامہ نوویؒ نے ان کے

قول کی تحسین کی ہے، البتہ طبقۂ ثالثہ کی روایات موجود نہیں ہیں، حضرت گنگوہیؒ نے اپنی تقریر مسلم میں فرمایا ہے کہ طبقۂ ثالثہ کی روایات کو بھی ضمناً واستشہاداً بعض جگہ بیان کردیا ہے، بہرکیف طبقۂ اولیٰ وثانیہ کی روایات مسلم شریف میں موجود ہیں، اس پر ابن سید الناسؒ نے لکھا ہے کہ امام ابوداؤد نے بھی ضعیف اور ناقابلِ اعتبار روایات سے گریز کیا ہے۔ اور جہاں کہیں ضعف شدید ہے تو اس کی وجہ بیان کردی ہے، نیز قسم اول وثانی کی روایات بکثرت اپنی کتاب میں لائے ہیں، پس معلوم ہوا کہ دونوں کے شرائط ایک ہیں، یعنی مسلم شریف میں صحیح اور حسن دونوں طرح کی روایات موجود ہیں، کیونکہ امام ابوداؤد نے اپنے خط میں جو اہلِ مکہ کے نام لکھا ہے اس میں اپنے ان شرائط کی صراحت کردی ہے۔ (شروط الائمہ ص۵۵) امام زین العراقی نے اس کو تسلیم نہیں کیا کہ ان دونوں کے شرائط ایک ہیں، کیونکہ امام مسلم نے اپنی کتاب میں صحت کا التزام کیا ہے اس لئے ان کی کتاب کی کسی حدیث کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ان کے نزدیک حسن ہے، اس لئے کہ حدیث حسن کا درجہ صحیح سے نیچا ہے، اور امام ابوداؤد کا مشہور قول ہے کہ "ما سکت عنہ فھو صالح" جس حدیث سے میں سکوت اختیار کروں وہ قابلِ استدلال ہے، اس میں حسن وصحیح دونوں کا احتمال ہے۔ امام ابوداؤد سے کہیں یہ منقول نہیں جس کو میں صالح کہوں وہ صحیح ہی ہے (تدریب ص۵۶ وشروط الائمہ ص۵۳) اس کے علاوہ امام زہریؒ کے تلامذہ کے پانچ طبقات ہیں، امام مسلم نے طبقۂ ثانیہ کی روایات کو اصالۃً ذکر کیا ہے، اور ثالثہ کی ضمناً اور امام ابوداؤد طبقۂ ثانیہ کی روایات کو اصالۃً لائے ہیں (تدریب ص۴۱) ان وجوہ کی بنا پر سنن ابی داؤد کا مقام صحیح مسلم کے بعد ہی رکھا جائیگا، جیسا کہ علامہ نوویؒ اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ترتیب قائم کی ہے، بخاری، مسلم، پھر سنن ابی داؤد اس کے بعد نسائی پھر ترمذی وابن ماجہ کا درجہ ہے۔ (مقدمہ لامع ص۴۲)

سنن ابی داؤد کی خصوصیات

کتب ستہ کی علیحدہ علیحدہ کچھ خصوصیات ہیں، اس لئے کہ ہر کتاب کے مصنف نے یہ کوشش کی ہے کہ اس کی کتاب میں کوئی نئی اور کارآمد بات ایسی ہو جو دوسری کتابوں سے اس کو ممتاز کردے، اس کی تفصیل ہر ایک کے حالات کے ساتھ کی جائے گی، فی الحال ہمارے پیشِ نظر سنن ابی داؤد کی خصوصیات کو

بیان کرنا ہے، پورا مضمون اور بالخصوص یہ حصہ حضرت الاستاذ مولانا زکریا صاحب شیخ الحدیث کے افادات سے ماخوذ ہے، جو بذل المجہود کی تصنیف میں شروع سے اخیر تک شریک رہے ہیں اور مزید برآں پینتیس ۳۵ سال تک سنن ابی داؤد کا درس دیا ہے۔

۱ - مصنف کبھی ایک ہی سند میں مختلف اسانید کو بیان کر دیتے ہیں، اسی طرح کبھی ایک متن میں مختلف متون کو اکٹھا کر دیتے ہیں، پھر ان میں سے ہر حدیث کے الفاظ کو علیحدہ علیحدہ بیان فرماتے ہیں جیسے مسدد بن مسرھد نے حماد بن زید و عبدالوارث دونوں ہی سے روایت کیا ہے، تو مصنف نے دونوں کے الفاظ کو علیحدہ علیحدہ عن وارث و عن حماد لکھکر بیان کر دیا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ دونوں کے الفاظ کا اختلاف ظاہر ہو جائے، اور یہ دونوں ہی مسدد کے استاد ہیں (بذل المجہود ص ۳۰ ج ۱)

حضرت گنگوہیؒ کا ارشاد ہے کہ ان کے اصول میں سے یہ ہے کہ جب کسی راوی کے الفاظ میں کوئی زیادتی یا کمی یا تغیر واقع ہوتا ہے یا راوی کا کوئی وصف وغیرہ بیان کرنا چاہتے ہیں، تو اس کو دوسری روایت سے علیحدہ کر دیتے ہیں اور جملۂ معترضہ کے طور پر اثنائے سند یا اثنائے متن میں یا آخر سند میں اس کو بیان کرتے ہیں، اسی طرح جب دو اسناد ایک راوی پر جمع ہو جاتی ہیں تو اگر ایک نے حَدَّثَنَا کے ساتھ روایت کیا اور دوسرے نے عَنْعَنَہ سے تو پہلے حدثنا والی روایت کو مقدم کرتے ہیں اور عنعنہ کو مؤخر کرتے ہیں (ماخوذ از تقریر گنگوہیؒ)

۲ - اسی طرح امام موصوف نے فرمایا ہے کہ وہ حدیث طویل کو کبھی مختصر بیان کرتے ہیں، کیونکہ اگر پوری حدیث ذکر کر دی جائے تو بعض سننے والے اس کی فقاہت کو سمجھ نہ سکیں گے (رسالہ ص ۲)

۳ - انھوں نے فرمایا ہے کہ جب وہ دو یا تین حدیثیں ایک باب میں ذکر کرتے ہیں تو ان کا مقصد کسی خاص نقطۂ نظر کو بیان کرنا ہوتا ہے، جو پہلی روایت میں موجود نہیں یا کسی روایت میں کسی خاص حیثیت سے مزید کلام کی ضرورت ہوتی ہے تو متعدد احادیث کو باب کے تحت لاتے ہیں ورنہ اختصار ہی سے کام لیتے ہیں۔

۴ - انھوں نے فرمایا ہے کہ صرف تیرہ ۱۳ جگہیں ہیں کہ جہاں اقدم کی روایت کو احفظ کی روایت پر

مقدم کیا ہے۔

۵ - اسی طرح کبھی ایک ترجمہ کے تحت مختلف روایات کو جمع کر دیتے ہیں جیسا کہ باب کراھۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ میں استدبار عند الحاجۃ کی روایت بھی لائے ہیں۔

۶ - اور کبھی ترجمۃ الباب اس طور پر قائم کرتے ہیں کہ خود ترجمہ کے الفاظ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ احادیث سے ثابت شدہ حکم کے اندر یہ چیزیں بھی شامل ہیں جیسے ترجمہ لائے ہیں۔ "باب المواضع التی نھی عن البول فیھا" حالانکہ حدیث کے اندر کہیں بول کا تذکرہ نہیں ہے، صرف براز کا تذکرہ موجود ہے لیکن چونکہ دونوں لازم وملزوم ہیں اس لئے ترجمہ کے الفاظ سے اس طرف اشارہ کر دیا کہ دونوں کے اندر علت ممانعت ایک ہے، براز کے ساتھ بول بھی شامل ہے۔

۷ - اسی طرح امام موصوف کی سنن میں ایک حدیث ثلاثی بھی ہے جبکہ سند عالی کی محدثین کے نزدیک بہت زیادہ اہمیت ہے، چنانچہ امام بخاریؒ کی ثلاثیات بہت مشہور ہیں اور انھیں اُن کی کتاب کا ایک اہم باب سمجھا جاتا ہے، وہ حدیث ابن الدحداح کی کتاب الجنائز میں ص۹۷/۲ پر ہے۔

تعداد روایات امام ابوداؤدؒ نے پانچ لاکھ احادیث کے مجموعہ میں سے صرف چار ہزار آٹھ سو کا اپنی کتاب میں انتخاب کیا ہے، مزید برآں چھ سو مراسیل بھی ہیں، نیز امام شافعیؒ کے سوا مرسل حدیث جمہور کے نزدیک قابلِ حجت ہے، امام ابوداؤد اور اُن کے استاد امام احمد بن حنبل کا بھی یہی مسلک ہے۔

صرف چار احادیث انسان کے دین کے لئے کافی ہیں امام ابوداؤد نے اتنی روایات میں سے صرف چار کا انتخاب فرمایا کہ انسان کو اپنے دین پر عمل کرنے کیلئے صرف یہ حدیثیں کافی ہیں۔

(۱) انما الاعمال بالنیات۔ (۲) حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ۔

(۳) لایکون المؤمن مؤمناً حتی یرضیٰ لاخیہ ما یرضیٰ لنفسہ (۴) الحلال بیّنٌ والحرام بیّنٌ الخ

اگرچہ حافظ ابن حجرؒ نے "النصح لکل مسلم" والی روایت کے متعلق کہا ہے کہ چار بنیادی حدیثوں میں سے اس کو بھی شمار کیا گیا ہے، اور اس کی تائید میں امام احمد بن احمد کا قول پیش کیا ہے (ص۱۰۳/ج۱) لیکن علامہ نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس کو چار احادیث میں ایک شمار کیا ہے، ان کی رائے صحیح نہیں ہے۔

بلکہ فی الواقع یہ تو سب کی جامع ہے - اور اس پر اسلام کا مدار ہے، الغرض امام ابوداؤد نے ان چار حدیثوں کو انسان کے دین کیلئے کافی بتایا ہے، واقعہ ہے کہ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ زندگی کے سارے معاملات پر حاوی ہے، چنانچہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کا ارشاد گرامی ہے کہ کافی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دین کے مشہورات و قواعد کلیہ جاننے کے بعد جزئیات دین کو معلوم کرنے کیلئے کسی مجتہد کو ضرورت باقی نہیں رہتی چونکہ حدیث اول عبادات کی درستگی کیلئے کافی ہے اور حدیث ثانی سے عمر عزیز کے اوقات کی محافظت کی اہمیت معلوم ہوتی ہے، تیسری حدیث سے حقوق کی معرفت حاصل ہوتی ہے کہ اپنے رشتہ داروں پڑوسیوں و متعارفین اور اہل معاملہ کے ساتھ کس طرح پیش آنا چاہئے اور چوتھی حدیث ایسے مسائل میں جس میں علماء کو شک و تردد ہے ایک واضح راستہ پیش کرتی ہے، غرض یہ کہ یہ چاروں حدیثیں ایک عاقل آدمی کیلئے استاد و شیخ کا درجہ رکھتی ہیں (حط مثلہ دبستان ص۱۱۹) لیکن فی الواقع امام ابوداؤد سے پہلے امام اعظم ابوحنیفہؒ نے اپنے صاحبزادہ حمادؒ سے فرمایا تھا کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث کے مجموعہ میں سے پانچ احادیث کا انتخاب کیا ہے اور چار تو وہی ہیں جن کو امام ابوداؤد نے بیان کیا ہے اور پانچویں حدیث یہ ہے المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ الخ چونکہ امام ابوداؤد حضرت امام ابوحنیفہؒ کے فضل و امامت کے قائل ہیں چنانچہ ان کا مشہور قول ہے۔ "رحم اللہ ابا حنیفة کان اماما" "اللہ رحم کرے ابوحنیفہؒ پر وہ امام تھے، ابن عبدالبر نے الانتقاء میں اس کو نقل کیا ہے - اس لئے زیادہ قرین قیاس ہے کہ امام ابوداؤد نے امام صاحبؒ کے قول کو اپنے سامنے رکھ کر ان چار حدیثوں کا انتخاب فرمایا ہو۔

ماسکت عنہ ابوداؤد کی حیثیت - اس کتاب کے اندر یہ مسئلہ بھی نہایت ہی معرکۃ الآراء ہے جن احادیث پر امام موصوف سکوت اختیار فرمائیں ان کی حیثیت کیا ہوگی کیونکہ انھوں نے دعویٰ کیا ہے کہ "مالم یذکر فیہ شیئا فھو صالح (تدریب ص۵۵) جس کے بارے میں وہ سکوت اختیار کریں وہ صالح ہے یعنی قابل استدلال ہے اور انھوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ البتہ ان میں صحت کے اعتبار سے تفاوت ہے، بعض بعض کے مقابل میں زیادہ صحیح ہیں اب قابل استدلال ہونے میں حسن و صحیح دونوں ہی کا احتمال ہے، لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ اس کو حسن ہی قرار دیا جائے، علامہ نوویؒ کا فیصلہ یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا جائز ہے بشرطیکہ قابل اعتماد محدثین نے

بھی سکوت فرمایا ہو (تدریب ص۵۵) قاضی شوکانی نے نقل کیا ہے کہ علامہ نوویؒ وابن صلاحؒ وغیرہ حفاظ حدیث نے جن احادیث پر ابوداؤد نے سکوت اختیار کیا ہے عمل کرنا جائز بتایا ہے، البتہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی جگہ صحت وحسن کے خلاف کوئی چیز ملے گی تو پھر ہم اس پر عمل ترک کردیں گے، اور شیخ ابن صلاحؒ نے کہا کہ جو حدیث ہم ان کی کتاب میں مطلقاً بغیر فیصلہ کے پائیں گے اور اس کی صحت بھی ہمیں معلوم نہیں تو ایسی صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ یہ امام موصوف کے نزدیک حسن ہے، کیونکہ جس سے امام ابوداؤد نے سکوت اختیار فرمایا ہے وہ ان کے نزدیک حسن وصحیح دونوں کا احتمال رکھتی ہے (نیل الاوطار ص۱۵ ج۱) لیکن ابن مندہ کی رائے یہ ہے کہ ابوداؤد کو جب کسی باب میں ضعیف حدیث کے علاوہ اور کوئی روایت نہیں ملی تو اسی کو لائے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ لوگوں کی رائے سے زیادہ قوی ہے، ان کے استاد امام احمد کا بھی یہی مسلک تھا کہ لوگوں کی رائے سے زیادہ عزیز حدیث ہے خواہ ضعیف ہی کیوں نہو، وہ قیاس کا راستہ اس وقت تلاش کرتے تھے جب کہیں کوئی نص نہ مل سکے (تدریب ص۵۵) لیکن علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ امام احمد کے نزدیک رائے کے مقابل میں حدیث ضعیف کے عزیز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ روایت باطل ومنکر نہ ہو اور اس میں کوئی ایسا راوی نہ پایا جائے کہ جس سے روایت جائز ہی نہیں، اور فی الواقع ایسی ضعیف حدیث سے استدلال تو امام ابوحنیفہ ومالک وشافعی بھی کرتے ہیں (اعلام الموقعین ص۲۶ ج۱) اسی لئے بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ امام ابوداؤد کے قول "ماسکت عنہ فھو صالح" کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث استشہاد و اعتبار کے قابل ہے، اس کو دوسری حدیث کی تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے، پھر ایسی صورت میں حدیث ضعیف بھی اس میں شامل ہوجائے گی، لیکن علامہ ابن کثیر نے امام ابوداؤد کا قول صریح نقل کیا ہے۔

"ماسکت عنہ فھو حسن" جس سے میں نے سکوت اختیار کیا ہے وہ حسن ہے، اس لئے اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو پھر کوئی اشکال ہی باقی نہیں رہتا (تدریب ص۵۵) لیکن قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ منذری نے پوری توجہ ان احادیث کے نقد کے بارے میں کی ہے جو سنن ابی داؤد کے اندر مذکور ہیں اور بہت سی مسکوت عنہا احادیث کا ضعف بھی بیان کردیا ہے، پس وہ احادیث اس سے خارج سمجھی جائیں گی اور بقیہ پر عمل کیا جائے گا، لیکن جب یہ دونوں ہی سکوت اختیار کریں پھر بلاشبہ وہ حدیث قابل استدلال ہوگی، لیکن چند جگہیں

مستثنیٰ ہیں جن کو میں اپنی اس شرح میں بیان کروں گا (نیل الاوطار ص ۱۲ج ۱) اسی طرح علامہ ابن قیم نے بھی چند احادیث پر نقد کیا ہے اس لئے بعض حضرات کا خیال ہے کہ سنن ابی داؤد کی وہ احادیث قابل استدلال ہونگی جن پر منذری و ابن قیم دونوں ہی نے سکوت کیا ہو۔ لیکن سنن ابی داؤد کا مطالعہ کرنے کے بعد میرا یہ خیال ہے کہ بیشک منذری و ابن قیم کی نقد کردہ احادیث کے علاوہ بھی بہت سی حدیثوں کو کہا جا سکتا ہے کہ وہ قابل استدلال ہیں اور قاضی شوکانی کا قول ابھی گذر چکا ہے لیکن ان سب کے باوجود ہمیں بعض احادیث ایسی بھی ملتی ہیں کہ جن پر ان سب نے سکوت اختیار کیا ہے اور فی الواقع وہ حدیث ضعیف ہیں، مثال کے طور پر مصنف نے یہ حدیث نقل کی ہے کہ رأیت ابن عمرؓ اناخ راحلته الخ (بذل المجہود ص ۱ج ۱) اس کے بارے میں امام ابوداؤد نے سکوت اختیار کیا ہے، اسی طرح منذری نے تخریج میں اور ابن قیم نے بھی اس میں سکوت فرمایا ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا، حافظ نے بھی تلخیص الجبیر میں اس کے متعلق سکوت اختیار کیا۔ البتہ فتح الباری میں صرف اتنا فرماتے ہیں کہ اس کی تخریج ابوداؤد اور حاکم نے حسن سند سے کی ہے، لیکن ان حضرات کے سکوت پر تعجب ہے، کیونکہ اس کے راوی حسن بن ذکوان کی بہت سے محدثین نے تضعیف کی ہے۔ ابن ابی الدنیا نے کہا کہ لیس هو القوی عندی "وہ میرے نزدیک قوی نہیں ہے" وقال احمد احادیثہ اباطیل" اور امام احمد فرماتے ہیں کہ اس کی حدیثیں باطل ہیں، اور یحییٰ بن سعید اور ابو حاتم نے اس کو ضعیف کہا اور ابو حاتم و نسائی کے نزدیک وہ قوی نہیں ہے، عبدالرحمٰن اس سے کبھی روایت نہیں کرتے تھے (بذل ص ۸ج ۱) پس ان وجوہ کی بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ جن پر یہ سب حضرات سکوت فرمائیں اس کی مزید تحقیق و جستجو کی ضرورت ہے اور اس کے بعد ہی فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

وہ احادیث جن کو علامہ ابن جوزی نے موضوع قرار دیا ہے علامہ سیوطی کی رائے یہ ہے کہ سنن ابی داؤد کی چار حدیثیں ایسی ہیں جن کو ابن جوزی نے موضوع قرار دیا ہے (تدریب ص ۱۰۱) لیکن فی الواقع علامہ موصوف نے ۹ روایات کو موضوعات میں شمار کیا ہے۔ (لامع الدراری ص ۶۳) لیکن علامہ ابن جوزی نقد روایات میں متشدد قرار دیئے گئے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ ابن جوزی نے اپنی کتاب الموضوعات میں بہت سی ایسی حدیثوں کو موضوع کہدیا ہے جن کے موضوع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ فی الواقع وہ ضعیف ہیں، علامہ ذہبی کی رائے ہے کہ

ابن جوزی نے بہت سی قوی اور حسن روایات کو بھی کتاب الموضوعات میں داخل کردیا ہے (تدریب ص۱)
شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ ابن جوزی کا نقد روایات میں تشدد اور حاکم کے تساہل نے ان دونوں کی کتابوں کے نفع کو مشکل بنا دیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی کتابوں کی ہر حدیث میں تساہل کا امکان ہے پس ناقل کو ان دونوں سے نقل میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے، مجرد ان دونوں کی تقلید مناسب نہیں۔
(تعقبات علی الموضوعات ص۱)

پس معلوم ہوا کہ علامہ موصوف کا ہر حدیث کے متعلق وضع کا فیصلہ نامناسب ہے۔ اس لئے ہم نے ایک ایک روایت کو لیکر اصل حیثیت واضح کرنے کی کوشش کی ہے کیونکہ امام ابوداؤد نے اپنے خط میں تحریر فرمایا ہے کہ میری سنن میں جسکو میں نے لکھا ہے کوئی روایت متروک الحدیث راوی سے نہیں لی ہے، اور اگر کہیں حدیث منکر ہے تو میں نے اس کو بیان کردیا ہے، اسی طرح اگر کسی حدیث میں ضعف شدید ہو تو اس کی بھی وضاحت کردی ہے (شروط الائمہ ص۵۵) امام موصوف نے فرمایا ہے کہ میں نے کوئی ایسی حدیث نہیں درج کی ہے جس کے ترک پر سب کا اجماع ہو (مرقاۃ ص۲۲) امام خطابی جو سنن ابی داؤد کے شارح بھی ہیں ان کا ارشاد ہے کہ اس کتاب میں حسن وصحیح دونوں طرح کی روایات ہیں، باقی سقیم روایات تو اسکے متعدد طبقات ہیں جن میں سب سے بُرا طبقہ موضوع احادیث کا ہے، پھر مقلوب کا اور اس سے کم تر مجہول کا درجہ ہے، لیکن ابوداؤد کی کتاب ان سب سے خالی ہے بلکہ ان کے وجود سے پاک ہے (حطہ ص۱۱۶)

وہ احادیث مندرجہ ذیل ہیں:-

۱۔ یہ وہ روایت ہے جو امام ابوداؤد نے باب صلوٰۃ التسبیح میں نقل کی ہے، علامہ ابن جوزی نے اس کو موضوع قرار دیا، کیونکہ اس کا راوی موسیٰ بن عبدالعزیز ان کے نزدیک مجہول ہے، لیکن علمائے علامہ موصوف کے اعتراض کا جواب دیا ہے، علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ ابن جوزی نے یہاں غلو سے کام لیا ہے حافظ ابن حجرؒ کی رائے عالی یہ ہے کہ ابن جوزی نے کتاب الموضوعات میں اس حدیث کو نقل کرکے اچھا نہیں کیا، اور ان کا موسیٰ بن عبدالعزیز کو مجہول کہنا نامناسب ہے اس لئے کہ ابن معین ونسائی نے اس کی توثیق کی ہے اور امام بخاری نے جزء القرأۃ خلف الامام میں موسیٰ کی روایت کی تخریج کی ہے، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اپنی

سنن میں اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے اپنی مستدرک میں اس حدیث کو روایت کیا ہے، امام بیہقی نے اس کی تصحیح کی ہے، انھوں نے ابوحامد شرقی کی سند سے امام مسلم کا یہ مقولہ نقل کیا ہے کہ اس باب (صلوٰۃ التسبیح) میں اس سے زیادہ حسن سند سے کوئی حدیث مروی نہیں ہے، امام ترمذی نے ابن مبارک وغیرہ بہت سے اہل علم کا اس پر عمل نقل کیا ہے، امام بیہقی فرماتے ہیں کہ ہر زمانے کے صلحاء کا اس پر تعامل رہا ہے۔ مزید برآں موسیٰ بن عبدالعزیز کا متابع بھی موجود ہے، اور متعدد طرق سے یہ روایت مروی ہے، اور تعددِ طرق سے اب یہ روایت حسن لغیرہ کے درجہ پر پہنچ گئی (بذل ص۲۷۵/۲)

۲ — دوسری حدیث جس پر وضع کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہے القدریۃ مجوس ھذہ الامۃ (سنن ابی داؤد ص۲۸۸/۲) لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس پر تعقب کیا ہے اور فرمایا ہے کہ امام ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے اور حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کے رجال صحیح کی طرح ہیں البتہ اس میں دو علت قادحہ موجود ہیں، ایک یہ کہ اس کے راوی عبدالعزیز بن حازم سے روایت کرنے میں بعض رواۃ نے اختلاف کیا ہے اور انھوں نے اس طرح روایت کیا ہے" ابوحازم عن نافع عن ابن عمرؓ اور یہاں سند یہ ہے، ابوحازم عن ابن عمرؓ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ منذری نے اس کی سند کو منقطع قرار دیا ہے حافظؒ نے اس دوسرے اشکال کا جواب یہ دیا کہ حسن بن قطان نے اس سند کو صحیح قرار دیا ہے کیونکہ ابوحازمؒ نے ابن عمرؓ کا زمانہ پایا تھا، پس یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے کیونکہ ان کے نزدیک اتصال کیلئے معاصرت کافی ہے، اور پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ راوی سے وہم ہوگیا ہو، اور یہ احتمال ہے کہ خود عبدالعزیز کے دو اُستاد ہوں اور انھوں نے دونوں ہی سے روایت کی ہو، بہرکیف جب یہ ثابت ہے تو پھر اس کو موضوع کہنے کی گنجائش نہیں (بذل ص۲۱/۵) اور اس کے شواہد و متابعات بکثرت موجود ہیں اور درایۃً بھی روایت صحیح ہے،

۳ — تیسری حدیث، اُبَیّ بن عمارۃ کی وہ روایت ہے جس سے مسح علی الخفین کیلئے عدم توقیت معلوم ہوتی ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس کو علامہ ابن جوزی نے بھی موضوعات میں شمار کیا ہے، نووی نے شرح مہذب میں اس کی تضعیف پر ائمہ کا اتفاق نقل کیا ہے، یحییٰ بن سعید فرماتے ہیں کہ اس کی سند مُظلم ہے۔

علامہ ابن قیم کے نزدیک اس کے تین راوی عبدالرحمٰن، محمد، ایوب مجہول ہیں، (غایۃ المقصود ص۲۴ ج۱) لیکن علامہ سیوطی نے یہ فرمایا ہے کہ حاکم نے اس روایت کو صحیحین کی شرط پر قرار دیا ہے، انھوں نے بعض اہل علم کا قول نقل کیا ہے کہ فی الواقع ابن جوزی نے اس کو معلول نہیں قرار دیا ہے، بلکہ ان کے نقد کا منشا یہ ہے کہ اس میں توقیت ہے بہرحال اس کو موضوع کہنا مناسب نہیں، زیادہ سے زیادہ توقیت المسح علی الخفین کی روایات کی وجہ سے اس کو شاذ وضعیف وناقابلِ عمل کہا جا سکتا ہے۔

۴ —— چوتھی حدیث یہ ہے "لا تمنع ید لامس (کتاب النکاح ص۲۷۹ ج۱) علامہ ابن جوزی فرماتے ہیں کہ لا اصل لہٗ اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے، علامہ سیوطی نے تعقبات میں اس حدیث کی تخریج کر کے دعویٰ کیا ہے کہ الحدیث جید الاسناد اور اس کی تخریج اکثر محدثین نے کی ہے (تعقبات ص۲۶ ج۱) حافظ نے اس کو صحیح وحسن قرار دیا ہے اور نیز کہا ہے کہ جن لوگوں نے اس کے موضوع ہونے کا دعویٰ کیا ہے ان سے سخت غلطی ہوئی ہے اور ابن جوزی کا قول اس کے متعلق بالکل غیر معتبر ہے، علامہ ذکی الدین منذری نے فرمایا کہ اس کے راوی صحیحین کے شرط پر ہیں (التعلیق المحمود ص۱۸ ج۱)

۵ —— پانچویں حدیث ہے:- للسائل حق وإن جاء علی فرس (ص۲۳۲ ج۱) اس حدیث کو بھی علامہ موصوف نے کتاب الموضوعات میں شمار کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر وسراج الدین قزوینی وغیرہ نے اس کا جواب دیا ہے، اس کے راوی مصعب کی توثیق ابن معین اور ابو حاتم نے کی ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علی بن حسین جہاں سند ختم ہوتی ہے اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع حاصل نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ابو عبداللہ محمد بن یحییٰ بن الحذاء نے علی بن حسین کا آپ سے سماع ثابت کیا ہے، اور بالفرض اگر بغوی وغیرہ کے کہنے کے مطابق مرسل ہی مان لیں تو بھی کوئی حرج نہیں اسلئے کہ حدیث مرسل سے جمہور علما استدلال کرتے ہیں (التعلیق المحمود ص۲۵)

۶ —— یہ حدیث ہے - من سئل عن علم فکتمہ ألجمہ اللہ بلجام من نار یوم القیامۃ (ص۱۵۹ ج۲) علامہ موصوف نے اس حدیث کو بھی موضوع قرار دیا ہے، لیکن امام سخاوی فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے اور حاکم نے مستدرک میں صحیح کہا ہے (مرقاۃ ص۲۳۵ ج۱) اور امام احمد نے اپنی

مسند میں اس کو روایت کیا ہے (مشکوٰۃ صفحہ ۲ ج ۱)

۷ ـــــ ساتویں حدیث یہ ہے "المؤمن غِرٌّ کریم والفاجر خِبٌّ لئیم" (صفحہ ۳۰۲ ج ۲) اس حدیث کو ابن جوزی اور سراج الدین قزوینی نے موضوع قرار دیا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ حاکم نے عیسیٰ بن یونس کی سند سے تخریج کی ہے، اس روایت کے دو راوی ایک حجاج دوسرے بشر پر سخت کلام کیا ہے لیکن یحییٰ بن معین نے فرمایا، "حجاج لا بأس بہٖ" البتہ شیخین نے دونوں کو ناقابلِ حجت سمجھا ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حجاج کی تو جمہور نے تضعیف کی ہے اور بشر بن رافع اس سے اضعف ہے، پھر بھی اس پر موضوع ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا اس لئے کہ موضوع ہونے کے پورے شرائط نہیں پائے جاتے (ماخوذ از بذل صفحہ ۲۳ ج ۵)

۸ ـــــ آٹھویں حدیث وہ ہے جو حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے بظاہر اس حدیث سے سفر میں تقدیم معلوم ہوتی ہے (ابوداؤد صفحہ ۱۷۱ ج ۱) حالانکہ حضرت معاذ بن جبلؓ کی سند سے امام مسلم نے بھی اپنی کتاب میں اسی حدیث کی تخریج کی ہے، لیکن اس میں جمع تقدیم نہیں ہے، اور جمہور ثقات رواۃ کی روایات سے جمع تقدیم نہیں معلوم ہوتی، صرف قتیبہ کی روایت اس طرح ہے اور وہ اس میں متفرد ہیں، پس معلوم ہوا کہ روایت شاذ ہے، اسی طرح امام ابوداؤد نے بھی اشارہ کیا ہے، اور حاکم نے قتیبہ کی غلطی قرار دیا ہے اسی طرح اس کے راوی ابوالطفیل پر الزام ہے کہ وہ مختار کے ساتھیوں میں تھا اور مختار رجعت پر ایمان رکھتا تھا، صاحب بدر المنیر فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے بابت علماء کے پانچ اقوال ہیں، ترمذی کے نزدیک حسن وغریب ہے، ابن حبان نے محفوظ قرار دیا ہے اور ابوداؤد نے منکر اور ابن حزم نے منقطع اور حاکم نے موضوع کہا ہے (بذل صفحہ ۲۴۰ ج ۲)

۹ ـــــ نویں حدیث یہ ہے "لا تقطعوا اللحم بالسکین" (صفحہ ۱۷۴ ج ۲) ابن جوزی کی طرح امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں کہ حدیث صحیح نہیں ہے، اس کا راوی ابو معشر مدینی اس کے روایت کرنے میں متفرد ہے اور وہ قوی نہیں ہے لیکن طبرانی نے اس حدیث کی ام سلمہؓ سے بھی تخریج کی ہے مگر مشہور روایت کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اُمیۃ ضمیری کی روایت خود سنن ابی داؤد میں موجود ہے، جس سے اباحت

معلوم ہوتی ہے، نیز ابومعشر کے متعلق علماء نے سخت کلام کیا ہے، یحییٰ بن معین نے اس کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ وہ تو ہوا کے مانند ہے، امام بخاری نے منکر الحدیث بتایا ہے، اور امام نسائی و ابوداؤد نے بھی ضعیف قرار دیا ہے، نصیر بن طریف فرماتے ہیں کہ "ابومعشر اکذب فی السماء والارض" یحییٰ بن سعید اس کا نام سن کر ہنستے تھے (بذل صـ۳۵۲ج۴)

سنن ابی داؤد کی شروح

سنن ابی داؤد کی اہمیت اور اس کی افادیت کے پیش نظر علماء و محدثین نے اس کے ساتھ پورا اعتناء کیا، اس کی متعدد شرحیں اور حواشی و مستخرجات لکھے گئے، حضرت الاستاذ مولانا زکریا صاحب مدظلہ نے تقریباً بائیس شروح و حواشی کا اپنے افادات میں ذکر فرمایا ہے۔ طوالت کے سبب ان کا تفصیلی تعارف کرانا یہاں مشکل ہے، البتہ چند مشہور و متداول شروح و حواشی یہ ہیں، معالم[۱] السنن للخطابی، مرقات[۲] الصعود للسیوطی اسی کی تلخیص علامہ دمنتی نے کی ہے جو درجات[۳] مرقات الصعود کے نام سے مشہور اور رائج ہے، المجتبیٰ[۴] للمنذری و تہذیب[۵] السنن لابن القیم، غایۃ المقصود[۶] لشیخ شمس الحق ابی الطیب العظیم آبادی لیکن اس کا جزء اول ہی صرف طبع ہو سکا ہے، اور اس کی تلخیص ان کے بھائی شیخ محمد اشرف نے کی ہے جو عون[۷] المعبود کے نام سے چار جلدوں میں چھپ گئی ہے، فتح[۸] الودود للسندی، والتعلیق[۹] المحمود للشیخ فخر الحسن النجوھی، بذل[۱۰] المجہود یہ شرح حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی ہے، جو اہل علم میں مشہور و معروف ہے، المدخل[۱۱]، یہ جدید شرح حجاز سے آئی ہے جو مختصر و مفید ہے۔

مذہب کا تقابلی مطالعہ، کیوں اور کس طرح

از

ولفرڈ کینٹول اسمتھ، صدر شعبہ دراسیات اسلامیہ، جامعہ میک گل مانٹریال (کنیڈا)

مترجمہ

جناب سید مبارز الدین صاحب رفعت وجناب ڈاکٹر ابو نصر محمد صاحب خالدی

(۳)

چونکہ یہ فرض کر لیا گیا کہ عالم جامعہ میں بیٹھا اپنا تحقیقی کام کرتا ہے اور اس کا کام علمی روایت کا تابع ہوتا ہے اس لئے وہ جو بیان تیار کرے اس کا اساسی طور پر بامعنی اور اس جامعہ کی روایت کے مطابق دل نشین ہونا ضروری ہے۔ یعنی یہ بیان یا ادعا خود اس عالم کے تربیت یافتہ اور متجسس ذہن کی تشفی کرے اور اسکے ساتھ ہی علمیت کے اونچے سے اونچے معیار پر پورا اترے، کسی خاص حالت میں جہاں دعوتِ مقابلہ مغرب کی علمی روایت اور ایک خاص مذہب کے درمیان ہو جس سے تعرض کیا جا رہا ہے تو اس خاص مذہب سے متعلقہ بیان کو ایسا ہونا چاہئے کہ وہ انفرادی طور پر دونوں روایتوں کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ بیک وقت دونوں کی وضاحت بھی کرے اور دونوں کے لئے تشفی بخش ہو، اگر وہ مذہبی گروہوں میں جیسے مثلاً نصرانیت اور اسلام میں دعوتِ مقابلہ ہو تو محقق کی تخلیقی قوت کو اس درجہ ابھرنا چاہئے کہ وہ بیک وقت تین تین روایتوں کیلئے قابلِ قبول ہو یعنی وہ جو کچھ لکھے وہ مغرب کی علمی روایت کے مطابق ہو، نصرانی روایت کیلئے قابلِ قبول ہو اور اسلامی روایت کے مغائر نہ ہو، یہ کچھ آسان کام نہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ اصولاً اور عملاً ایسا کرنا ممکن ہے۔[1]

---

[1] ایسی کامیاب کوشش کی ایک مثال موجود ہے اور محدود پیمانے پر کی گئی ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ کوشش صرف ایک خاص نکتہ کی حد تک ہی رہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ نکتہ خود بہت اہم ہے۔ یہاں ہماری مراد (ڈ) مانٹگمری کی کتاب (باقی صفحۂ آئندہ پر)

مختلف برادریوں کے درمیان آج جس طرح کا ربط ضبط قائم ہو رہا ہے، اس کی ذہنی بنیاد فراہم کرنے کیلئے فکر کی یہ نوعیت ضروری ہے، جس طرح انسانی حالت کو بہتر بنانے کے سلسلہ میں حقیقی مسائل دوسری ذہنی ترقیوں کا باعث ہوئے ہیں اسی طرح یہ طرزِ فکر اور اس کے مضمرات اہم ہیں، فکر کی یہ نوعیت بذاتِ خود ہی قابلِ قدر نہیں بلکہ اس کا اثر موجودہ متنازع فیہ مسائل سے گزر کر دوسرے امور پر بھی پڑیگا۔ اصولاً تحریک یہ ہے کہ بنی نوعِ انسان کے مختلف مذاہب کے تعلق سے ایسا علمی بیان (یا تاریخ) تیار کیا جائے جو معیاری ہو اور بنی نوع انسان کے سارے مذاہب کے ساتھ انصاف کرے، اس کے ساتھ ساتھ اپنی مستقل حیثیت قائم رکھتے ہوئے اس بیان کو ایسا ہونا چاہئے جو ان مذاہب سے تعلق رکھنے والے بلکہ کسی بھی مذہب سے تعلق نہ رکھنے والے ذی فہم آدمی کے لئے قابلِ قبول ہو، یہاں سے ہم اپنی بحث کے چوتھے اہم نکتہ تک پہنچ جاتے ہیں، اس مقام پر آخر کار ہمارے مطالعات صرف شخصیت سے متعلق ہو کر مقامی یا خصوصی مطالعہ کے محدود دائرے سے نکل جاتے ہیں اور پوری طرح بنی نوع انسان سے وابستہ ہو جاتے ہیں، ہمارے کام کی ترقی کا منتہا اسی صورت میں پنہاں ہے اور اسی پر ہم آگے غور کریں گے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) "محمدؐ مکہ میں" (Mohammad in Mecca, Oxford, 1953) ہے، مانٹگمری اس کتاب کے مقدمہ (ص x) میں لکھتے ہیں: "میں نے قرآن کا حوالہ دیتے وقت "خدا فرماتا ہے" اور "محمدؐ فرماتے ہیں" جیسے جملے استعمال کرنے سے احتراز کیا ہے۔ میں نے صرف "قرآن کہتا ہے" لکھا ہے" یہ بات بظاہر بہت معمولی اور غیر اہم معلوم ہوگی، لیکن میں تو اسے اہم قرار دیتا ہوں۔ رسول اللہ (صلعم) کی سیرت پر مغربی مصنفوں کی لکھی ہوئی کتابوں کی تاریخ سے جو لوگ واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ ان میں کیسی کیسی افترا پردازیوں سے کام لیا گیا ہے اور انسانوں کے ایک گروہ کی حیثیت سے اس سلسلہ میں مسلمانوں کے جذبات و احساسات سے غفلت برتنے کی کیسی کیسی جسارتیں ہوئی ہیں، ان کے مقابلہ میں مانٹگمری واٹ جیسے عالم کی یہ دانستہ کوشش کہ وہ مسلمان قارئین کے لئے بھی لکھ رہے ہیں اور ان کی یہ سعی کہ ان کی تحریر مسلمانوں کے لئے قابلِ قبول ہو، قابلِ ستائش و آفریں ہے۔ "اس کتاب پر قاریوں کے کم از کم تین طبقے غور کریں گے (۱) وہ طبقہ جو مؤرخ کی حیثیت سے اس موضوع کا جائزہ لے گا۔ (۲) جو اصولاً اسلامی زاویۂ نگاہ سے اسے دیکھے گا (۳) جو اس کا مطالعہ نصرانی نقطۂ نظر سے کرے گا۔" ("محمدؐ مکہ میں" یہ اس کتاب کا افتتاحی جملہ ہے) یہ دو جملے جس پیراگراف سے لئے گئے ہیں (باقی صفحہ آئندہ پر)

(۴)

حاصلِ مکالمہ نہ صرف بذاتِ خود اہم ہے بلکہ آگے چل کر اپنے مضمرات کے لحاظ سے بھی بہت وقیع ہے۔ ایک بار مکالمہ کا مقصد حاصل ہو جائے تو پھر اس کی اہمیت اس کارنامے کی وقعت کو واضح کر دے گی اور اس سے آگے کی ایک اور نئی منزل کا راستہ مل جائے گا، کیونکہ مکالمہ مفاہمت کا راستہ کھولے گا اور برادری کا وسیع تر مفہوم پیدا کرے گا (اور بعض انفرادی صورتوں میں مکالمہ واقعتاً ایسا کر بھی چکا ہے) بہر حال مکالمہ کم از کم جانبین میں ایک دوسرے کی بات سننے کی صورت پیدا کرے گا، یہ ایک ابتدائی لیکن عظیم الشان بات ہے، اس قسم کے مطالعات کو آگے بڑھانا اب صرف مغرب کا اجارہ نہیں رہا، اہلِ جاپان اسکیمو قوم کی مظاہر پرستی کے عقائد اور نصرانیت کا مطالعہ کر رہے ہیں، مسلمان مغرب کی لادینیت کی تشخیص کر رہے ہیں اور مذہب کے تقابلی مطالعہ کے متعلق ہندو جو نظریہ سازی کر رہے ہیں اس کو کافی شہرت حاصل ہو رہی ہے۔ ہندو، مسلمان، اور بدھی، نصرانی اور مغربی محققوں سے بات کرنا سیکھ رہے ہیں، اور خود آپس میں ایک دوسرے سے تبادلۂ خیال کر رہے ہیں، ایسا کرتے ہوئے خود مذاہب کے تنوع کا مطالعہ بھی کر رہے ہیں، اس طرح مغربی محقق کو بتدریج اپنے موضوع کے ماخذ کی حیثیت سے ایشیائی (یا آفریقی) نہ صرف قابلِ حصول ہیں بلکہ اس کی بات سننے والے کی حیثیت سے، اس کے ناقد کی حیثیت سے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف خود صورتِ حال کا تصور کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نصرانیوں اور مسلمانوں کے نزاعی مسئلہ کو حل کرنا نہیں بلکہ اس سے اپنا دامن بچانا چاہتا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے موضوع کی پیش کشی کا جو انداز اختیار کیا ہے، اسی نے نہ صرف ان دو مختلف نقاطِ نظر سے انھیں آزاد کر دیا بلکہ ان پر فوقیت بھی بخش دی ("قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ صادر کرنے سے بچنے کیلئے میں "خدا فرماتا ہے، یا "محمدؐ فرماتے ہیں، لکھنے سے احتراز کیا ہے") غالباً یہ پہلی مرتبہ ہوا ہے کہ ایک مغربی یا نصرانی عالم نے دانستہ و بالارادہ ایسے واضح انداز میں لکھنے کا وہ طریقہ اختیار کیا ہے جس کو تینوں گروہ پڑھ سکیں۔

اس سے بڑے پیمانے پر اسی قسم کی کوشش کے لئے میری وہ کتاب ملاحظہ ہو جس کا حوالہ حاشیہ نشان (۲۶) برہان ص۲۲۶ حاشیہ ۱ میں دیا گیا ہے، اس کتاب کا ہر جملہ اس بات کی پوری سعی و کوشش سے لکھا گیا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے وہ ان تینوں گروہوں کے لئے قابلِ قبول ہو۔

عالم کی حیثیت سے، اس کے استاد کی حیثیت سے اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ اس کے رفیق کار اور شریک کار کی حیثیت سے ملنے لگے ہیں۔

بے شبہ ہمارے اس کام کی ابھی ابتدائی ہے، لیکن طویل المدت رجحان ایک تحولی صورتِ حال کی خوش خبری دے رہا ہے کہ عالموں اور محققوں کی ایک بین الاقوامی جماعت پوری دنیا کے قارئین کیلئے لکھنے والی ہے، بنیادی طور پر یہ رجحان نیا اور اپنے اثرات کے لحاظ سے نہایت درجہ وسیع ہے، اس نئے رجحان کا ظہور وہ حالت پیدا کردیگا جس کو عہدِ حاضر کی قلبِ ماہیت کی انتہا سمجھتا ہوں، دوسری منزلوں کی طرح یہ ظہور بھی اس بات کو روشن اور واضح کردیتا ہے جو اصولاً تو ہمیشہ مانی گئی ہے لیکن شاید اس کو پوری طرح سمجھا ہی نہیں گیا۔

میں اس پر بحث کر آیا ہوں کہ مذہب کا مطالعہ کوئی شخص باہر سے نہیں کرسکتا، اس کا مطالعہ کرنا ہو تو کسی نہ کسی مذہبی گروہ کے رکن کی حیثیت ہی سے اس کا ساتھ دے کر یا اس کے اندر رہ کر ہی کیا جاسکتا ہے۔ آج طالبِ علم جس جماعت کا اپنے آپ کو رکن سمجھتا ہے اس میں عالم گیر اور بین الادیانی جماعت بننے کی صلاحیت موجود ہے، اور ایسی تبدیلی کا عمل جاری بھی ہے، یہ ایک نہایت درجہ اہم بات ہے۔

جب ایسی برادری قابلِ لحاظ حد تک وسیع ہوجائے تو یہ عمل پورا ہوجائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ مذکورہ بالا امور کا شعور بھی اس کے قدم بقدم چل سکے، اس کے بعد مذہب کا مطالعہ باہر سے ایک معروضی مطالعہ باقی نہیں رہےگا۔ بلکہ اس کے اندر رہ کر انسانوں کا مطالعہ ہوگا، ایک رُو در رُو مکالمہ باہمی تبادلۂ خیال کا سبب بن سکتا ہے، اس تبادلۂ خیال میں مختلف مذاہب کے علماء ایک دوسرے کے خلاف صف آراء نہ ہوں گے بلکہ مشترکہ طور پر کائنات کا مقابلہ کریں گے اور جن مسائل سے وہ سب دوچار ہیں ان پر غور و فکر کے سلسلہ میں وہ ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائیں گے۔

آخر کار یہ تسلیم کرلیا جائیگا کہ مذہب کے تقابلی مطالعہ کے ذریعہ انسان خود اپنا آپ مطالعہ کر رہا ہے۔

مذاہب کا تنوع ایک انسانی مسئلہ ہے اور ہم سب کا مشترک مسئلہ ہے، نصرانیت اس بات کو بتدریج تسلیم کرتی جارہی ہے کہ نصرانیوں کے سوا مسلمانوں، ہندوؤں اور بدھیوں میں بھی ذہین، ایماندار اور پاکباز انسان موجود ہیں، غیر مذہبی انسان بھی اسی دنیا میں جی رہا ہے جس میں اس کے ساتھی غیر زمانہ ساز عقائد پر جمے ہوئے ہیں۔ ہر آدمی شخصی طور پر اس انسانی تنوع میں الجھا ہوا ہے، یہاں انسان خود اپنے زمانہ کی ایک نہایت فکر انگیز اور بہت

زیادہ حیران کن صورتِ حال کا مطالعہ کر رہا ہے جو بالقوہ انتہائی دھماکو ہے، ہم سب اس حقیقت کا مشاہدہ کر رہے ہیں کہ ہماری انسانی برادری ہی مذہبی طور پر آپس میں بٹی ہوئی ہے۔

میرا کچھ ایسا خیال ہے کہ مذہب کے تقابلی مطالعہ کا پیشہ ور طالبِ علم آج اس سے دُور کیا بلکہ قریب رہنے والی مختلف دینی برادریوں کی تاریخ کا خاموش مُشاہد نہ رہے گا بلکہ وہ دنیا کی ایک ہی برادری یعنی انسانی برادری کی کثیر الاشکال دینی تاریخ میں خود حصہ لینے والا بن جائے گا، مذہب کا تقابلی مطالعہ انسان کی بوقلموں اور ترقی پذیر مذہبی زندگی کی تربیت یافتہ خود شعوری بن سکتا ہے۔

مختلف النوع مذاہب کی تاریخ سے زیادہ ہمیں انسان کی نفس دین داری ہی کی تاریخ تلاش کرنی چاہئے، یہ تاریخ ایسی ہونی چاہئے کہ خود مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والے طالبِ علموں کو مذہب کی کلی تاریخ کے مطالعہ پر آمادہ کرے، یہ تاریخ ایسی ہونی چاہئے اور وہ طالبِ علم ایسے ہوں جو اس تاریخ میں اپنی جداگانہ برادریوں کو پہچان سکیں، اور اُن سے متعلقہ بیان کو درست تسلیم کر سکیں، اس کے ساتھ ساتھ وہ اس کلیت کو بھی پہچان سکیں اور اس کے وجود کو تسلیم کر سکیں جس کا جزء بننا وہ سیکھ رہے ہیں، ایسی تاریخ خاص طور پر اس بات کا سُراغ لگانے، اس کی وضاحت کرنے، بلکہ اسباب و علل کو سمجھانے کی کوشش کرے گی کہ انسانی تاریخ کے ایک خاص عہد میں مختلف وحدتوں کی صورت میں بڑے بڑے مذاہب کا عروج کس طرح ہوا، شاید محض ضبطِ تحریر میں آجانے کی وجہ سے یہ تاریخ اس اہم واقعہ پر کچھ نہ کچھ غور کرنے کی دعوت دے جو اس وقت وقوع پذیر ہو رہا ہے، اور وہ یہ ہے کہ انسانی تاریخ کے عہدِ حاضر میں بڑے بڑے مذاہب بالکل ہی الگ تھلگ رہنے کے رجحان کو کسی نہ کسی حد تک ترک کرتے نظر آرہے ہیں بلکہ شاید وہ اپنی مستقل وحدت کو بھی یقینی طور پر باقی رکھتے دکھائی نہیں دے رہے ہیں [۱]

مذہب کے تقابلی مطالعہ کا طالبِ علم اس اصولِ موضوعہ کو مان کر چلتا ہے کہ اپنے مذہب کے سوا

---

[۱] عام طور پر یہ خیال درست مانا جاتا ہے کہ ایک لحاظ سے مذاہبِ عالم میں ہر مذہب بجائے خود ایک ما بہ الامتیاز وحدت ہے اس خیال کو جانچا جائے تو ثابت ہوگا کہ تاریخی حیثیت سے یہ خیال بتدریج پیدا ہوا ہے، کیا آگے چل کر بھی یہ خیال موجودہ صورت میں باقی رہے گا، اس پر خیال آرائی کی کافی گنجائش ہے۔ حاشیہ نشان (۲۴) برہان ص۲۶۷ حاشیہ [۱] میں جن لکچروں کا حوالہ دیا گیا ہے ان میں اس سوال پر ذرا تفصیل کے ساتھ میں نے بحث کی ہے۔

دوسروں کی بھی مذہب کو سمجھنا ممکن ہے۔[1] ہمارے زمانے میں ہماری حقیقی صورتِ حال اس اصولِ موضوعہ کی فوری توجہ اور شدت کے ساتھ جانچ پڑتال کر رہی ہے، ہم سے مطالبہ ہو رہا ہے کہ ہم جلد سے جلد علمی طور پر اپنے دعوے کا حق ادا کریں، اس تحدی کا مقابلہ اس بات کا طالب ہے کہ ہم اپنے مقاصد پر دوبارہ غور کریں اور اپنے تصورات کو نئی شکل دیں، لیکن اس مطالبہ کے ساتھ ہی یہ خوش آیند توقع بھی ہے کہ اگر فی الواقع ہم اس مطالبہ کو پورا کرنے میں کامیاب رہے تو اس کے نتائج عہدِ حاضر کے سب سے بڑے مسئلہ کو سلجھانے میں ممد و معاون ہوں گے، یہ مسئلہ ہے —— ہمارے نمو پذیر عالمی معاشرے کو ایک عالمی برادری میں تبدیل کرنا۔

انسان کے مذہب کی تاریخ ابھی تک لکھی نہیں گئی ہے۔ جب کبھی لکھی جائے تو یہ تاریخ ایسی ہوگی جو بطور قاعدہ ہر مذہب کے ارتقاء کی تاریخ بیان کرنے کی بجائے ہم سب کے مذاہب کے ارتقاء کا حال بیان کریگی۔ یہ بات دلچسپی سے دیکھی جا رہی ہے کہ ایک طرف تو کتابوں کے عنوان کچھ اس قسم کے رکھے جانے لگے ہیں جیسے مثلاً "انسان کے مذاہب"[2] اور اسی طرح دوسرے نام، اور دوسری طرف اپنے طور پر کام کرنیوالے علماء

---

[1] اگر یہ مفروضہ غلط ہے تو اس مطالعے ہی کو ختم کر دینا چاہئے، اور اگر قابلِ قبول ہو تو ہم اسی جگہ پہنچ جائیں گے جہاں سے ہم نے اپنا مقالہ شروع کیا تھا، یعنی ہم نے اپنے مقالہ کی ابتداء میں یہ کہا تھا کہ انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ اتھکس نے واقعاتی مواد جمع کر کے اس علم کی بڑی اہم بالشان خدمت انجام دی ہے۔ لیکن یہاں پہنچ کر یہ بات سمجھ میں آتی ہے اور نہ آسکتی ہے کہ آخر اس مواد کا حاصل کیا ہے؟ اس الجھاوے کو دور کرنے کے لئے مذہبی ظواہر کی بھاری بھر کم تاریخ مدون کرنے کی کوشش ہوگی، یہ کوشش اس شعبۂ علم میں مزید نظم و ضبط پیدا کرے گی، آج کل یورپ میں مظہری مکتب خیال جو کام کر رہا ہے اس کی اہمیت برابر باقی رہے گی۔

[2] اس کی دو مثالیں ملاحظہ ہوں:- جان، بی، ناس کی کتاب "انسانی مذاہب" (Jhon B. NOS, Mans Religion, New York, 1953) اور ہڈسن اسمتھ کی کتاب "انسانوں کا مذہب" (Hudson Smith, the Religions of Man, New York, 1958) آخرالذکر کتاب کا ذکر حاشیہ نشان (۱۴) برہان حاشیہ ۱ صفحہ ۲۸ میں آچکا ہے اس سلسلہ میں پال ہچنسن کا مقالہ "انسان کس طرح عبادت کرتے ہیں" (Paul Huchinson, How Man worship) بھی ملاحظہ ہو، اس مضمون کا ذکر حاشیہ نشان (۱۵) برہان حاشیہ ۱ صفحہ ۲۹ میں آچکا ہے۔

کی تصانیف بھی یہی انداز فکر اختیار کرتی جا رہی ہیں۔[1]

موجودہ حالات میں کیا ایک ایسی محفلِ مذاکرہ منعقد کرنا ممکن ہے جس میں مختلف مذاہب کے علما حصہ لیں گے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس محفل میں مختلف ادیان سے تعلق رکھنے والے علما، ایک دوسرے کی مجموعی ترقی کے پہلوؤں پر مقالے لکھیں اور اس طرح لکھیں کہ وہ سب کے لئے قابلِ قبول ہوں؟[2]

اس مقالہ میں جن ہمہ جہتی ترقیوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کے بارے میں اگر یہ خیال قائم کر لیا جائے کہ وہ بے خلل سیدھے سیدھے وقوع پذیر ہوئی ہیں تو ایسا خیال مسئلہ کو زائد از ضرورت سادہ و بسیط صورت میں پیش کرنے کے مترادف ہوگا۔ بہر حال میں یہ ضرور کہوں گا کہ اپنے مذہب کے سوا دوسرے مذہب کا مطالعہ، یا ان دونوں کے تعلقات کا مطالعہ مذکورہ عنوانوں میں سے کسی نہ کسی کے ذیل میں متعین کرنا فی الواقعی ممکن ہے، میں یہ بھی عرض کروں گا کہ بحیثیتِ مجموعی مذکورہ سمت میں قدم بتدریج بڑھ رہے ہیں، میری مزید حجت یہ ہے کہ اس معاملہ میں واضح خیالی ہمارے لئے بہت فائدہ مند ہوگی، ہمیں اس بات کی آگہی اور خود آگہی چاہئے، اس موضوع کے طالب علموں کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ جب کبھی بھی وہ کسی بیان یا کسی منصوبہ سے دوچار ہوں تو وہ اپنے آپ کر سوال کریں کہ

---

[1] نوجوان محقق اور غالباً خاص طور پر شمالی امریکہ کے نوجوان محقق اپنے موضوع کے ساتھ اس قسم کا رشتہ قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں مثال کے طور پر فلپ آشبی کی کتاب "مذاہب کا اختلاف" (P. H. ASHBOY, THE CONFLICT OF RELIGIONS, NEW YORK, 1955) ملاحظہ ہو، یہ کتاب جامعۂ پرنسٹن میں اس موضوع پر لکھنے والے پہلے محقق کی پہلی تصنیف ہے، "یہ کتاب بنی نوع انسان کے مسائل کی بہتری میں دنیا کے مذاہب کا ممکنہ حصہ (ص ۱۹۲) اختتامی باب کا پہلا جملہ) کے موضوع سے بحث کرتی ہے، اس کتاب میں مصنف نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ آج انسان جن دشوار و خوفناک مسائل سے دوچار ہے انکو وہ حل کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ مختلف مذاہب کے درمیان "جنگ و جدال" کی جگہ "متحدہ شہادتِ حق" (ص ۸) سے کام لے، یہ کتاب صاف طور پر چار بڑی دینی برادریوں (نصرانی، اسلامی، ہندو اور بدھی) کے راسخ العقیدہ ارکان کے لئے لکھی گئی ہے اپنی نوعیت کے لحاظ سے یہ ایک بالکل نئی چیز ہے۔

[2] اس سمت میں ابتدائی اقدام کی صورت یہ ہو سکتی ہے۔ مصنف اپنی مشترکہ کوشش سے کوئی کتاب تالیف کریں، مثلاً نصرانیت اور اسلام پر نصرانی اور مسلمان دونوں مل کر ایسی کوئی کتاب لکھ سکتے ہیں، جیسا کہ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، کسی نصرانی طالبعلم کا اسلام پر قلم اٹھانا ممکن ہے (اگرچہ مسلمانوں نے اب تک ایسا نہیں کیا ہے) اگر یہ ممکن ہے تو تعاونِ عمل کے ساتھ نصرانی اور مسلمان ملکر دونوں ادیان اور ان کے باہمی تعلقات کا مشترک مطالعہ پیش کر سکتے ہیں، یہ ایک نئی اور جاذبِ توجہ بات ہوگی۔ کچھ اسی قسم کا کام اس قسم کے اشتراکِ عمل کی بنیاد بنے گی جسے ایک تحریک کی صورت میں اسلامی نصرانی تعاونِ عمل کی دائمی کمیٹی نے شروع کیا ہے۔

یہ عنوان حسب ذیل انواع میں سے کس نوع کے تحت آتے ہیں :-

غیر شخصی/ وہ (بے جان) غیر شخصی/ وہ (جمع) ہم/ وہ - ہم/ تم - ہم دونوں یا ہم سب - اس موضوع پر لکھنے والے کا فرض ہوگا کہ وہ خود اپنے ذہن میں یہ بات واضح رکھے کہ وہ کس قسم کی کتاب یا مقالہ لکھنا چاہتا ہے، ہر اہتمام کرنے والے کو یہ بات اپنے ذہن میں واضح رکھنی چاہئے کہ وہ کس قسم کے جامعاتی شعبہ، کس نوعیت کی کانفرنس اور کس طرح کے مجلّہ کا اہتمام کرنے کا ارادہ رکھتا ہے،

ہم نے جن مختلف اصولوں کا خاکہ کھینچا ہے وہ صحیح تسلیم کئے جانے لگے ہیں۔ لیکن ہمیں اس کا اعتراف کرنا چاہئے کہ ان اصولوں پر ابھی تک پوری طرح عمل نہیں ہو رہا ہے، "بین الادیانی سطح پر تبادلۂ خیال اور مکالمہ کی منزل آنے سے پہلے بہت سی منزلیں طے ہونی باقی ہیں اور کثیر المذہبی شعور کی بات تو بہت دور کی ہے۔ جبکہ اس کثیر المذہبی شعور کا مقابلہ باعتبار کیفیت "انسائیکلو پیڈیا" سے کیا جا سکے جس نے مختلف مذہبوں کے بارے میں باعتبار کمیت زبردست "خود کلامی" فراہم کی ہے، جب کبھی ہمارے نقطۂ نظر کی تشفی کرنے والی ایسی کوئی کتاب لکھی جائے گی تو ہم پیش گوئی کرتے ہیں کہ یہ کتاب ایسا ہی شخص لکھ سکے گا جس نے اس حقیقت کو دیکھا، محسوس کیا اور اخلاقی، روحانی اور مذہبی طور پر اس کے اظہار پر قادر کہ — ہم سب — ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جس میں وہ نہیں، تم نہیں بلکہ ہم میں سے بعض مسلمان ہیں، بعض ہندو ہیں، بعض یہودی ہیں اور بعض نصرانی، اگر وہ واقعی بڑا آدمی ہوگا تو اس شعور میں وہ اس بات کا بھی اضافہ کرے گا کہ ہم میں سے بعض اشتمالی (کمیونسٹ) ہیں اور بعض حق کے متلاشی،

اگر بڑے مذاہب حق ہیں، یا کم از کم ان میں سے کوئی ایک حق ہے تو پھر ایسی تصنیف ممکن ہے۔ اور اگر ایسی کتاب لکھی گئی تو یہ کتاب لازمی طور پر حق ہوگی، کیا ہم سے نہیں کہا گیا ہے کہ انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں؟ کیا ہم سے یہ نہیں کہا گیا ہے کہ خدا کی نظر میں اگر کوئی حقیقی برادری ہے تو وہ انسانی برادری ہے؟ [1] کیا ہم سے یہ نہیں کہا گیا ہے کہ برادری کے اندر افراد کے باہمی تعلقات اور انسان و خدا کے تعلقات، یہ دونوں انتہائی اہمیت رکھنے والے رشتے ہیں؟

---

[1] بلکہ کوئی شخص یہاں تک کہہ سکتا ہے کہ یہ عقل و خرد کی نظر میں بھی حق ہے، اسی سیاق میں اس کے بعد کا یہ جملہ یوں بڑھایا جا سکتا ہے "یا اگر عقلیت کی روایت درست ہے تو......"

حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط

جناب ڈاکٹر خورشید احمد صاحب فارق استاد ادبیات عربی دلی یونیورسٹی، دہلی

(۵)

۳۷- عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے نام

مصر میں ابن سبا کے علاوہ جو لوگ حکومت دشمن سرگرمیوں میں پیش پیش تھے اُن میں یہ تین قابلِ ذکر ہیں: محمد بن ابی بکرؓ، محمد بن ابی حذیفہؓ اور عمار بن یاسرؓ، ۲۷ھ کے لگ بھگ محمد بن ابی بکر، عثمان غنیؓ سے ناراض ہو کر فسطاط چلے گئے تھے اور وہاں کی بڑی مسجد میں باقاعدہ اُنکی مذمت کیا کرتے تھے، ابوبکر صدیقؓ کے صاحبزادے اور حضرت عائشہؓ کے بھائی تھے، جوان، اُمنگوں سے بھرپور، یار دوستوں کی ترغیب و تحریص نے حکومت و اقتدار کی پیاس اور زیادہ بڑھا دی تھی، عثمان غنیؓ سے ان کی ناراضگی کا سبب یہ تھا کہ ان کے ذمہ کوئی مالی یا دوسرے قسم کا مواخذہ آپڑا تھا، اور وہ چاہتے تھے کہ عثمان غنیؓ خاص رعایت کرکے ان کو مواخذہ سے بچالیں، لیکن عثمان غنیؓ نے اُن سے حق لے کر حقدار کو دلوا دیا، وہ چاہتے تھے کہ خلیفہ کوئی بڑھیا سا عہدہ دیں لیکن اُن کی یہ خواہش بھی پوری نہ ہوئی، وہ ناراض ہو کر فسطاط چلے گئے۔ (تاریخ الامم ۵/۱۳۶)

محمد بن ابی حذیفہ بچپن میں یتیم ہو گئے تھے، عثمان غنیؓ نے ان کو پالا پوسا تھا، پڑھنا لکھنا انکو آتا تھا لیکن زندگی کا تجربہ نہ تھا، نہ معاشرہ میں کوئی وقعت حاصل تھی، نہ ایسے جوہر تھے جن کی مدد سے کسی بڑے عہدہ کو سنبھال سکتے، عثمان غنیؓ خلیفہ ہوئے تو محمد نے کسی بڑے منصب کی فرمائش کی۔ عثمان غنیؓ منصب دینے کو تیار نہ ہوئے، محمد خفا ہو گئے اور طے کیا کہ کہیں باہر جاکر قسمت آزمائی کریں گے، انھوں نے عثمان غنیؓ سے پردیس جانے کی اجازت مانگی جو مل گئی اور سفر مصر کیلئے روپیہ

بھی مہیا کر دیا گیا، فسطاط پہنچکر محمد بن ابی حُذیفہ، عثمان غنیؓ کے مخالف کیمپ سے وابستہ ہوگئے اور محمد بن ابی بکرؓ کی طرح مسجد کے اندر اور مسجد سے باہر اُن کی بُرائیاں کیا کرتے، انھوں نے ایک ستم یہ بھی کیا کہ رسول اللہؐ کی بیگمات کی طرف سے خود مصریوں کے نام خط گھڑتے اور عام جلسوں میں پڑھکر سُناتے، ان خطوں میں خلیفہ کی مذمت ہوتی اور بغاوت کی دعوت،

(تاریخ الامم ۱۳۶/۵ وکتاب الولاۃ والقضاۃ کندی مصر ۱۹۱۲ء ص ۱۴ و ۱۵)

۳۴ھ میں بازنطینی بیڑے سے مصری بیڑے کی ایک زبردست لڑائی عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کی قیادت میں ہوئی، اس مہم میں محمد بن ابی بکر اور محمد بن ابی حذیفہ دونوں شریک تھے، لیکن ان کا مشن دشمن سے لڑنا نہ تھا بلکہ اپنی فوج میں گورنر مصر اور خلیفہ مدینہ کے خلاف نفرت و اشتعال پیدا کرنا تھا، ایک موقع پر محمد بن ابی حذیفہ یہ نعرے لگاتے سُنے گئے، مسلمانو! تم بازنطینیوں سے جہاد کرنے چلے ہو حالانکہ جس سے جہاد کرنا چاہئے وہ پیچھے ہے (یعنی عثمانؓ) کمانڈر ان چیف دونوں برخود غلط جوانوں کی حرکتوں پر خون کے گھونٹ پیتے رہے اور جنگ سے واپس آکر خلیفہ کو اُن کی شکایت لکھی تو یہ جواب آیا:-

"محمد بن ابی بکر کو اُس کے والد ابوبکر صدیق اور اس کی بہن عائشہ کی خاطر چھوڑتا ہوں، محمد بن ابی حذیفہ، قریش کا جوان ہے میرا بیٹا اور بھتیجہ جس کو میں نے پالا ہے اس لئے اُس کو بھی معاف کرتا ہوں" (انساب الاشراف ۵۰/۵)

۳۸ - عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے نام

صحابی عمارؓ بن یاسرؓ کو ۲۱ھ میں عمر فاروقؓ نے کوفہ کا گورنر مقرر کیا تھا، زیادہ دن نہ گذرے تھے کہ وہاں کے عیب جو مذہبی و قبائلی اکابر نے مرکز سے اُن کی شکایتیں شروع کر دیں ایک اہم شکایت یہ تھی کہ ان میں حکومت کی سجھ بوجھ نہیں ہے، عمر فاروقؓ نے اُن کو برطرف کر دیا۔ وہ مدینہ آگئے اور خلافت و سیاست کے معاملات سے گہری دلچسپی لینے لگے، اُن کو اوّل دن سے ہی عثمان غنیؓ کا انتخاب ناگوار تھا، وہ حضرت علیؓ کے آدمی تھے اور عثمان غنیؓ نیز اُن کے کنبہ کے ارباب اقتدار

کو مطعون کیا کرتے تھے، اُن کی نامناسب، توہین آمیز اور اشتعال انگیز باتوں پر عثمان غنیؓ نے کئی بار اُن کو ڈانٹا اور ایک قول یہ ہے کہ پٹیا یا پٹوایا بھی تھا، اس لئے عمارؓ بن یاسرؓ کے دل کا غبار اور زیادہ بڑھ گیا تھا، صلح جوئی عثمان غنیؓ کی ممتاز صفت تھی، وہ اپنے نکتہ چینوں کو راضی اور مطمئن کرنے کی برابر کوشش کرتے تھے، مطالبات مان کر ہی نہیں، بلکہ اظہار افسوس وندامت سے بھی، عمارؓ بن یاسرؓ کی تالیفِ قلب کی بھی انھوں نے کوششیں کیں، اُن کی ایک کوشش یہ تھی کہ ۳۳ھ میں انھوں نے ایک اہم مشن عمارؓ بن یاسرؓ کے سپرد کیا، اس مشن کا پس منظر مختلف راویوں نے مختلف طرح بیان کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ عثمان غنیؓ نے محمد بن ابی حذیفہ کی پے در پے شکایتیں سُننے کے بعد اُن کی استمالت کے لئے پندرہ ہزار روپے کا عطیہ اور کچھ تحفے بھیجے، محمد نے اس عطیہ کو اپنے باغیانہ مقاصد کی تقویت کیلئے استعمال کیا، انھوں نے روپئے اور تحفے مسجد میں رکھوائے اور ایک اشتعال انگیز تقریر کی اور کہا کہ یہ خلیفہ کی ایک چال ہے جس کے ذریعہ وہ مجھے خریدنا اور میری سرگرمیوں سے مجھ کو باز رکھنا چاہتے ہیں، اس واقعہ کے بعد عثمان غنیؓ پر لعن طعن اور زیادہ بڑھ گئی، محمد مصریوں کے ہیرو بن گئے اور مصر و مدینہ کی حکومت اُلٹنے میں زیادہ تن دہی سے لگ گئے، عثمان غنیؓ سے محمد کی بڑھتی ہوئی باغیانہ سرگرمیوں کی شکایت کی گئی تو انھوں نے مناسب سمجھا کہ اپنا ایک معتمد مصر بھیجیں، جو شکایتوں کی جانچ پڑتال کر کے ان کو مطلع کرے، انھوں نے عمارؓ بن یاسرؓ کو بلایا اور کہا پچھلی باتوں پر مجھے افسوس ہے اور میں خدا سے معافی کا خواستگار ہوں، میں چاہتا ہوں کہ تمہارا دل میری طرف سے صاف ہو جائے میرے دل میں تمہاری طرف سے کوئی کدورت نہیں، اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ میں تم کو ایک اہم کام میں اپنا نمائندہ بنا کر مصر بھیجنا چاہتا ہوں، تم جا کر تحقیق کرو کہ محمد کی جو شکایتیں مجھے بھیجی گئی ہیں، کہاں تک صداقت پر مبنی ہیں، عمارؓ کا دل صاف نہ ہوا، وہ مصر جا کر وہیں رہ پڑے، مخالف پارٹی سے مل گئے، عثمان غنیؓ کی غیبت شروع کر دی، مصریوں کو اُن کے اور ان کی حکومت کے خلاف بھڑکایا، محمد بن ابی بکر اور محمد بن ابی حذیفہ کے دستِ راست بن گئے، اُن کی حوصلہ افزائی کی اور مدینہ پر چڑھائی کرنے کی تجویز کی پُرجوش حمایت، گورنر مصر عبداللہؓ بن سعد بن ابی سرح نے عمارؓ کی شکایت

کی اور اُن کو سزا دینے کی اجازت مانگی تو یہ فرمان آیا :-

"ابن ابی سرح، سزا اور سختی کی بات غلط ہے، عمار بن یاسر کے سفر کا معقول انتظام کر کے ان کو میرے پاس بھیجدو۔" (انساب الاشراف ۵/۵۱)

عمارؓ بن یاسرؓ کا مصر سے نکلنا تھا کہ وہاں اشتعال کی نئی لہر دوڑ گئی، مخالف پارٹی نے مشہور کر دیا کہ ظالم حکومت نے ایک ممتاز صحابی کو زبردستی ملک بدر کر دیا ہے، محمد بن ابی بکر، محمد بن ابی حذیفہ، ابن سبا اور دوسرے لوگوں نے صورتِ حال سے خوب فائدہ اُٹھایا۔

۳۹- صدر مقاموں کے مسلمانوں کے نام

عثمان غنیؓ کے خلاف پروپیگنڈے کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ ان کے گورنروں کو ظالم و سفاک مشہور کیا جائے تاکہ عوام میں بے چینی پیدا ہو اور وہ حکومت کی بساط اُلٹنے میں مخالف پارٹیوں کا ساتھ دیں، مخالف پارٹیوں کے ایجنٹ جہاں دوسرے ہتکنڈے استعمال کرتے وہاں یہ خبریں بھی پھیلاتے کہ گورنر صدر مقاموں کے باشندوں کو طرح طرح کی جسمانی اور ذہنی اذیتیں پہنچاتے ہیں - مدینہ کے چند وفادار اکابر عثمان غنیؓ کے پاس آئے اور اُن سے کہا: "آپ کے گورنروں کی زیادتیوں کی خبریں سارے شہر میں مشہور ہو رہی ہیں آپ کو بھی اُن کا کچھ علم ہے ؟" عثمان غنیؓ نے لاعلمی ظاہر کی، اکابر نے مشورہ دیا کہ بڑے شہروں میں اپنے نمائندے بھیجکر اس بات کی تحقیق کرائیں کہ کہاں تک گورنروں کے ظلم و ستم کی مزعومہ خبریں درست ہیں۔" عثمان غنیؓ نے محمد بن مسلمہؓ (صحابی) کو کوفہ، اُسامہؓ بن زیدؓ (صحابی) کو بصرہ، عبداللہ بن عمرؓ (صحابی) کو دمشق، عمارؓ بن یاسرؓ (صحابی) کو فسطاط اور کچھ دوسرے افراد کو دوسرے صدر مقاموں کو بھیجدیا، یہ نمائندے باستثنائے عمارؓ بن یاسرؓ تحقیق کر کے آئے اور رپورٹ دی کہ گورنروں کے ظلم و ستم کی شکایتیں بالکل بے بنیاد ہیں، عمارؓ بن یاسرؓ حضرت علیؓ کے حامیوں میں تھے اور عثمان غنیؓ اور اُن کے خاندان کے مخالف، فسطاط پہنچکر وہ حکومت دشمن پارٹی میں جس کی قیادت ابن سبا اور مدینہ کے کچھ دوسرے ذی اثر افراد جیسے محمد بن ابی بکر صدیقؓ اور محمد بن ابی حذیفہ کر رہے تھے، ضم ہو گئے اور بڑے جوش سے مخالفانہ سرگرمیوں میں حصہ لینے لگے -

وفادار اکابرِ مدینہ کی شکایت سُن کر جس کا اوپر ذکر ہوا ایک طرف عثمان غنیؓ نے اپنے نمائندے تحقیقِ حال کیلئے بھیجے اور دوسری طرف ایک مراسلہ صدر مقاموں کے مسلمانوں کو ارسال کیا جس میں اس بات کی دعوت دی تھی کہ جن لوگوں کے ساتھ گورنروں نے زیادتیاں کی ہوں وہ حج کے موقع پر حاضر ہوں اور خلیفہ نیز گورنروں کے رُوبرو اپنی شکایتیں پیش کریں، خط کا مضمون یہ تھا:۔

"واضح ہو کہ گورنروں کو میری تاکید ہے کہ ہر سال حج کے موقع پر مجھ سے ملیں، جب سے میں خلیفہ ہوا ہوں میں نے سارے مسلمانوں کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر عمل کرنے کی پُوری آزادی دے رکھی ہے، چنانچہ جب بھی میرے یا میرے حاکموں کے خلاف کوئی شکایت کی جاتی ہے میں اُس کو دُور کر دیتا ہوں، میں اپنے اور اپنے اہل و عیال کے سارے حقوق سے رعیت کے مقابلہ میں دست بردار ہو گیا ہوں، اہلِ مدینہ نے رپورٹ کی ہے کہ میرے گورنر کچھ لوگوں کو مارتے ہیں اور کچھ کو بُرا بھلا کہتے ہیں، اگر کسی کے ساتھ ایسا کیا گیا ہو تو وہ حج کے موقع پر آئے اور اپنی شکایت پیش کرے، اس کے ساتھ انصاف کیا جائے گا خواہ زیادتی میری ہو یا میرے حکام کی، اگر وہ چاہے تو معاف بھی کر سکتا ہے فَاِنَّ اللّٰہَ یَجْزِی الْمُتَصَدِّقِیْنَ" (تاریخ الامم ۵/۹۸ - ۹۹)

۴۰ - باغیوں کو وثیقہ

یُوں تو حج کے موقع پر عام طور پر سب گورنر جمع ہوتے ہی تھے تاہم عثمان غنیؓ نے مذکورہ بالا شکایت کے بعد خاص طور پر ان گورنروں کو حاضر ہونے کی تاکید کر دی جو اُن کے کُنبہ کے تھے اور جن کو بدنام کرنے کی مخالف پارٹیاں مہم چلائے ہوئے تھیں۔ بصرہ سے عبداللہ بن عامر آئے، دمشق سے امیر معاویہ، مصر سے عبداللہ بن سعد بن ابی سرح، حال میں کوفہ کے معزول کردہ گورنر سعید بن عاص اور مصر کے سابق حاکم عمرو بن عاص کو بھی مشورہ کے لئے طلب کیا گیا، جب یہ پانچوں آ گئے تو عثمان غنیؓ نے پوچھا: "زدوکوب اور سب و شتم کی یہ شکایتیں کیوں مشہور ہو رہی ہیں، معلوم ہوتا ہے ان کی کچھ اصل ضرور ہے"؟ گورنروں نے کہا

آپؓ نے اپنے نمائندے بھیجے تھے جو اچھی طرح پوچھ گچھ اور تحقیق کر کے آپ کو رپورٹ دے چکے ہیں کہ یہ خبریں بے بنیاد ہیں، یہ محض پروپیگنڈا ہے اور مخالف پارٹیوں کا ایک ہتھکنڈا، جس کے ذریعے وہ عوام کو ہمارے اور آپ کے خلاف بھڑکانا چاہتے ہیں" عثمان غنیؓ: "تمہاری رائے میں مجھے کیا کرنا چاہئے؟" سعید بن عامر: "مخالف پارٹیوں کے اکابر اور پروپیگنڈا سازوں کو پکڑ کر قتل کر دیجئے۔" عبداللہ بن سعدؓ: "جب آپ رعایا کے حقوق پوری طرح ادا کر رہے ہیں تو آپ ان سے بھی اپنا حق (اطاعت ووفاداری) وصول کیجئے، ان کو اس طرح شتر بے مہار چھوڑ دینا سراسر نقصان دہ ہے۔" امیر معاویہؓ: "آپ نے مجھے شام کا حاکم بنایا ہے، وہاں کے لوگوں سے آپ کو کوئی شکایت نہیں ہوئی۔" عثمان غنیؓ: "اپنی رائے دو" امیر معاویہ: "شوریدہ سروں اور بغاوت پسندوں کی اچھی طرح خبر لیجئے۔" عثمان غنیؓ: عمروؓ تمہاری کیا رائے ہے؟ عمروؓ: آپ رعایا کے ساتھ نرمی سے پیش آتے ہیں، آپ نے عمرؓ سے زیادہ ان کو آزادی دے رکھی ہے میری رائے ہے کہ ان کے ساتھ آپ کا سلوک ویسا ہونا چاہئے جیسا ابوبکرؓ اور عمرؓ کا تھا، یعنی سختی کے موقعہ پر سختی اور نرمی کے موقع پر نرمی، ایسے لوگوں کے ساتھ سختی ضروری ہے جو فساد اور افتراق پیدا کرنا چاہتے ہیں، آپ کا سب کیساتھ ملاطفت سے پیش آنا صحیح نہیں ہے۔"

سب کی رائے سننے کے بعد عثمان غنیؓ نے کہا: "جس فتنہ کے دروازہ کھلنے کا عنقریب قوم کے ہاتھوں مجھے اندیشہ ہے وہ کھل کر رہے گا، اس کو حتی الامکان بند رکھنے کا میری رائے میں یہی طریقہ ہے کہ نرمی سے کام لیا جائے، مخالفین کے مطالبے بشرطیکہ ان سے حدود اللہ نہ ٹوٹیں، پورے کئے جائیں، اس کے باوجود بھی اگر دروازہ کھل جائے تو اس کی ذمہ داری میرے اوپر نہ ہوگی اور کسی کو میرے خلاف کچھ کہنے یا کرنے کا موقع نہ رہے گا، خدا پر خوب روشن ہے کہ میں سب کا بھلا چاہتا ہوں، بخدا فتنہ کی چکی چل کر رہے گی، اور عثمان کی یہ خوش نصیبی ہوگی کہ دنیا سے جائے تو اس چکی کے چلانے میں اس کا کوئی ہاتھ نہ ہو ...." (تاریخ کامل ابن اثیر ۳/۶۰)

حج کے بعد گورنر اپنے اپنے مرکزوں کو لوٹ گئے لیکن امیر معاویہ نے جانے سے پہلے

بڑے صحابہ (حضرت علیؓ، طلحہؓ، زبیرؓ وغیرہ) سے مخلصانہ اپیلیں کیں کہ حکومت دشمن سرگرمیاں چھوڑ دیں، ان اپیلوں سے دلوں کی کدورت اور جذبات کا اشتعال اور بڑھ گیا، انمیں سے بعض نے امیر معاویہ کو خوب ڈانٹا ڈپٹا اور طعنے دیئے، امیر معاویہ کو باور ہوگیا کہ بغاوت ہوکر رہے گی، جانے سے پہلے انھوں نے عثمان غنیؓ سے باصرار کہا کہ میرے ساتھ شام چلیئے لیکن وہ تیار نہ ہوئے، پھر انھوں نے کہا: اچھا میں ایک فوج بھیجے دیتا ہوں جو آپ کی حفاظت کرے گی، عثمان غنیؓ: "اس شہر میں فوج کے خورونوش اور رہائش کے بندوبست سے باشندوں کو زحمت ہوگی، یہ بھی مجھے گوارا نہیں" امیر معاویہ: "بخدا تب تو آپ پر قاتلانہ حملہ ہوگا یا باغی آپ پر یورش کردیں گے" عثمان غنیؓ: "حسبی اللہ ونعم الوکیل"

ہر سال کی طرح اس سال (۳۵ھ) بھی مخالف پارٹیوں کے لیڈر حج کرنے آئے، مدینہ، فسطاط، کوفہ اور بصرہ اُن کے ہیڈ کوارٹر تھے، سفیروں اور خط وکتابت کے ذریعہ وہ ایک دوسرے سے رابطہ قائم رکھتے ہی تھے، لیکن حج کے موقع پر اُن کو ایک دوسرے سے بالمشافہ ملاقات کا موقع مل جاتا۔ جب وہ سر جوڑ کر بیٹھتے اور اپنی باغیانہ سرگرمیوں کا جائزہ لیتے اور اپنی حکومت دشمن پالسی میں ضروری ترمیم وتنسیخ کرتے، اس کے علاوہ مدینہ کے بڑے صحابہ سے بھی ملاقات ہوجاتی اور ان کے مشورہ سے بھی استفادہ کیا جاتا، ان مخالف پارٹیوں نے عثمان غنیؓ کی مزعومہ بدعنوانیوں کی ایک فہرست تیار کی اور اُن کا ایک وفد مدینہ آیا اور خلیفہ سے مطالبہ کیا کہ اپنی بدعنوانیوں کی صفائی پیش کریں، اس کارروائی سے ان کا مقصد عثمان غنیؓ کو بدنام کرنا اور پروپیگنڈے کیلئے نیا مواد فراہم کرنا تھا، عثمان غنیؓ نے سارے اعتراضوں کا ایک ایک کرکے جواب دیا، اور ایسا جو ہر اُس شخص کو جس کی آنکھوں پر پارٹی وفاداری، یا ذاتی منفعت یا محدود مفاد کی عینک نہ ہوتی، مطمئن کرسکتا تھا لیکن یہ لیڈر مطمئن توکیا ہوتے اُلٹا انھوں نے عثمان غنیؓ کے جوابات کو عذر گناہ بدتر از گناہ سے تعبیر کیا اور اس عزم کر

اپنے اپنے مرکزوں کو چلے گئے کہ اگلے سال موسم حج پر مسلح ہو کر آئیں گے اور خلیفہ کو بزورِ شمشیر معزول کر دیں گے۔

آٹھ نو ماہ کے مزید پروپیگنڈے کے بعد تینوں پارٹیاں اپنے اپنے مرکزوں سے مدینہ کی طرف روانہ ہوئیں، ان کا مقصد عثمان غنیؓ کو معزول کرنا تھا، اگر راضی خوشی تیار نہ ہوں تو قتل کر کے، ہر پارٹی کی تعداد لگ بھگ چھ سو بتائی جاتی ہے، بصرہ پارٹی کے پانچ کمانڈر تھے، جن میں سے ایک حکیم بن جبلہ تھا جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، کمان اعلیٰ ایک صحابی حرقوص بن زہیر کے ہاتھ میں تھی، جو چند سال بعد حضرت علیؓ کی خلافت میں ایک ممتاز خارجی لیڈر ہو کر مارے گئے، یہ پارٹی زبیر بن عوام کی طرف مائل تھی، بصرہ میں زبیرؓ کی کافی جائداد اور تجارت تھی، اور وہاں کے عربوں کی ایک جماعت کو ان کی مالی امداد نے اپنا وفادار بنا لیا تھا، کوفہ پارٹی کے پانچ کمانڈروں میں ایک اشتر نخعی (صحابی) تھے جن کے بارہ میں آپ پہلے بہت کچھ پڑھ چکے ہیں، اس پارٹی پر طلحہ بن عبید اللہ چھائے ہوئے تھے، اس کی وجہ یہ تھی کہ کوفہ کے اندر اور باہر طلحہؓ کی کافی جائداد تھی جس کی آمدنی وہ اپنے بہت سے عقیدتمندوں پر صرف کرتے تھے، مصر پارٹی میں متعدد صحابیوں کے علاوہ ابوبکر صدیقؓ کے صاحبزادے محمد اور ابن سبأ شریک تھے، یہ پارٹی حضرت علیؓ کو خلیفہ بنانا چاہتی تھی۔

تینوں پارٹیاں مدینہ کے باہر فروکش ہوئیں، ان کا ایک وفد خلیفہ کے پاس آیا اور اُن سے کہا کہ خلافت سے دست بردار ہو جائیے ورنہ ہم آپ کو قتل کر دیں گے، عثمان غنی خلافت سے دستبردار ہو جاتے، پیرانہ سالی میں اس سے ان کو کیا سکھ پہنچ رہا تھا لیکن ایک اصول عنان گیر تھا، اور وہ یہ کہ اگر باغیوں کے دباؤ میں آکر انھوں نے خلافت چھوڑ دی تو یہ واقعہ ہمیشہ کے لئے ایک مثال بن جائے گا اور اس کی آڑ لیکر باغی جب چاہیں گے خلیفہ کو معزول کر دیا کریں گے، ان کے بعض مشیروں نے جن میں عبداللہ بن عمر شامل تھے اُنکو یہی مشورہ دیا کہ خلافت نہ چھوڑیں، چنانچہ انھوں نے انکار کر دیا، رہا قتل تو انھوں نے وفد کو

خبردار کیا کہ اسلام میں جن باتوں سے قتل واجب ہوتا ہے اُن میں سے کسی ایک کا میں مرتکب نہیں ہوا ہوں، (سیف بن عمر، تاریخ الامم ۵/۱۰۲ - ۱۰۴)

واقعات کے اس مرحلہ پر پہنچکر ہمارے رپورٹروں کی راہیں بدل جاتی ہیں، ایک مدرسۂ تاریخ کہتا ہے کہ عثمان غنیؓ نے دو صحابیوں (مُغیرہ بن شُعبہؓ اور عمرو بن عاصؓ) کو باغیوں کے پاس اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا اور کہلوایا کہ "میں خلافت سے معزولی کا مطالبہ نہیں مان سکتا، آپکی جو شکایتیں ہوں پیش کیجئے، اُن کو قرآن و سنّت کی روشنی میں دُور کرنے کی کوشش کروں گا"۔ باغیوں نے دونوں صحابیوں کو بُری طرح پھٹکارا، اُن کی ایک نہ سُنی، اور معزولی کے مطالبہ پر اَڑے رہے، عثمان غنیؓ حضرت علیؓ سے ملے اور اُن سے کہا کہ "باغی ایک سنگین مطالبہ کر رہے ہیں جسکو اگر مان لیا جائے تو ہمیشہ کیلئے خلافت سے جبری معزولی کا دروازہ کھُل جائے گا اور خلیفہ کا رعب و وقار خاک میں مِل جائے گا۔ آپ جا کر باغیوں کو سمجھائیے، میں قرآن و سُنّت کے مطابق عمل کرنے کو تیار ہوں"۔ حضرت علیؓ نے کہا: "باغی اُس وقت تک یہاں سے نہیں ہٹیں گے اور نہ آپ کی اطاعت کریں گے جب تک آپ اُن کی شکایتیں دُور کرنے کا وعدہ نہ کرلیں گے"۔ عثمان غنیؓ: "میں شکایتیں دُور کرنے کا وعدہ کرتا ہوں، آپ جا کر باغیوں سے کہہ دیجئے"۔ حضرت علیؓ کے مشورہ سے باغیوں نے معزولی کا مطالبہ چھوڑ دیا اور وثیقۂ ذیل لکھ کر اس پر عثمان غنیؓ کے دستخط کرا لیئے اور اپنے اپنے شہروں کو لوٹ گئے:-

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم - عبداللہ عثمان امیر المؤمنین نے یہ تحریر اُن مسلمانوں اور مومنوں کو بطور دستاویز دی ہے جو اُن کے طرزِ عمل کے شاکی ہیں کہ میں

(۱) قرآن و سنت کے بموجب عمل کروں گا (۲) ناداروں اور محروموں کی سرکاری تنخواہیں مقرر کی جائیں گی۔ (۳) خوف زدہ لوگوں کو امان دی جائیگی (۴) جلاوطنوں کو وطن لوٹایا جائیگا۔ (۵) مسلمان فوجوں کو دشمن کی سرزمین میں وطن سے دُور نہیں رکھا جائے گا (۶) سرکاری آمدنی بڑھائی جائے گی، علی بن ابی طالب اور مدینہ کے اکابر

اس وثیقہ کی پابندی کرانے کا ذمہ لیتے ہیں ، ذوالقعدہ ۳۵ھ (انساب الاشراف ۵/۶۴)

اعثم کوفی کے راویوں نے وثیقہ میں یہ ایک دفعہ اور بڑھا دی ہے :-

عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کو معزول کر کے محمد بن ابی بکر کو مصر کا گورنر مقرر کیا جاتا ہے۔

(فتوح اعثم کوفی ورق ۳۳۲)

انساب الاشراف میں ایک دوسری جگہ تصریح ہے کہ باغیوں نے عثمان غنیؓ سے مذکورہ بالا کے علاوہ ان دو باتوں کا بھی وعدہ لیا تھا :-

(۱) سرکاری آمدنی انصاف کے ساتھ تقسیم کی جائے گی (۲) سرکاری منصب ایماندار اور کارگذار لوگوں کو دیئے جائیں گے۔ (انساب الاشراف ۵/۹۳)

انساب الاشراف کی دوسری تصریح سے اس بات کی تائید نہیں ہوتی کہ یہ وعدے تحریری تھے۔

۴۱- عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے نام

مصر پارٹی ابھی حجاز کی سرحد پار نہیں ہوئی تھی کہ اُن کو راستہ میں ایک ٹولی ملی جو مشتبہ انداز میں فسطاط کی طرف بھاگی چلی جارہی تھی ، انھوں نے اس کے لیڈر کو روکا اور اس سے بات چیت کی تو ان کا شبہ اور زیادہ پختہ ہوگیا ، اس کا جھاڑا لیا گیا تو ذیل کا خط ایک خشک مشکیزہ سے نکلا :-

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم - جب عبدالرحمٰن بن عُدیس (صحابی) مصر پہنچے تو اس کے ۱۰۰ سو کوڑے مارنا ، اُس کا سر اور ڈاڑھی مُنڈوانا اور میرے اگلے حکم تک اس کو قید میں رکھنا عمرو بن حَمِق (صحابی) اور سودان بن حُمران اور عُروہ بن نباع لیثی کو بھی یہی سزا دو۔"

(تاریخ الامم ۵/۱۱۹)

۴۲- خط کی دوسری شکل

"جب فلاں فلاں پہنچے تو ان کی گردن مار دینا اور فلاں فلاں کو یہ یہ سزا دینا"

راوی۔ پارٹی میں صحابی اور تابعی دونوں تھے۔ (تاریخ الامم ۵/ ۱۱۰).

۴۳ - خط کی تیسری شکل

"جب مصری فوج تمہارے پاس (فسطاط) پہنچے تو فلاں کا ہاتھ کاٹ ڈالنا، فلاں کو قتل کر دینا اور فلاں کو یہ یہ سزا دینا" راوی - پارٹی کے اکثر افراد کے خط میں نام تھے اور ہر ایک کیلئے فرداً فرداً سزا تجویز کی گئی تھی۔

(مروج الذھب مسعودی حاشیہ تاریخ کامل ابن اثیر مصر ۶۸/۵)

۴۴ - خط کی چوتھی شکل

"جب محمد بن ابی بکر اور فلاں فلاں اشخاص فسطاط پہنچیں تو ان کو کسی بہانہ سے قتل کرا دینا، ان کو جو دستاویز دی گئی ہے اس پر عمل نہ کرنا، میرے حکم ثانی تک اپنے عہدہ پر بدستور قائم رہو اور جو دادخواہی کے لئے تمہارے پاس آئے اس کو قید کر دو، اس کے بارے میں میں خود حکم دوں گا ان شاء اللہ" (عقد الفرید ابن عبد ربہ مصر ۲/۲۱۶)

۴۵ - خط کی پانچویں شکل

"جب محمد بن ابی بکر اور فلاں فلاں آئیں تو ان کو قتل کر دو اور اُن کو جو خط دیا گیا ہے اس کو منسوخ کر دو، اور میرا اگلا حکم آنے تک اپنے فرائضِ منصبی انجام دیتے رہو۔"

(الامامۃ والسیاسۃ ابن قتیبہ مصر ۱/۳۷)

خط پڑھ کر مصریوں کی آنکھوں میں خون اُتر آیا، انھوں نے فوراً رُخ بدلا اور مدینہ کی راہ لی۔ ان کے قاصد کوفہ اور بصرہ کی پارٹیوں کو بھی نئے حالات سے مطلع کر کے واپس لے آئے، سب نے بالاتفاق طے کیا کہ خلیفہ کو زندہ نہ چھوڑیں گے، ان کے لیڈر عثمان غنیؓ سے ملے اور وہ خط دکھایا جو راستہ میں انھوں نے پکڑا تھا، عثمان غنیؓ سخت حیران اور پریشان ہوئے، "انھوں نے قسم کھا کر کہا کہ میں نے نہ تو خود خط لکھا، نہ کسی سے لکھوایا اور نہ اس کا مجھے قطعاً علم ہے۔" باغی لیڈروں نے کہا: "ہم مانے لیتے ہیں کہ آپ نے خط نہیں لکھوایا، لیکن اس سے آپ کی ذمہ داری کم نہیں ہوتی بلکہ اس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ آپ میں حکومت کی صلاحیت نہیں، ایسا شخص منصب خلافت کا

کیسے اہل ہو سکتا ہے جس کے متعلقین اس کے نام سے اور خلافت کی مہر لگا کر جو کارروائی چاہیں کر ڈالیں، آپ کو اس منصب سے ہٹانے کیلئے اس واقعہ سے زیادہ وزنی کوئی دلیل نہیں ہو سکتی، باغیوں کا خیال تھا کہ عثمان غنیؓ کے چچازاد بھائی مروان نے یہ خط لکھا تھا، لیکن ہم مروان کو نہ تو اتنا گستاخ اور خود سر سمجھتے ہیں کہ وہ خلیفہ کے ایک تحریری معاہدہ کو جس کے نفاذ کا بڑے صحابہ نے ذمہ لیا تھا، توڑنے کی جرأت کرتے، اور نہ اتنا کور فہم کہ خلافت کی ڈوبتی کشتی کو اس بے حد اشتعالی کارروائی سے تباہی کے اور زیادہ قریب کر دیتے۔

باب چہارم

ہفت تماشاے مرزا قتیل

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

ہندؤوں کے متبرک دنوں اور تہواروں کے بیان میں

دسہرہ سے مراد رام کی فتح کا دن ہے، رام، بشن کا ساتواں مظہر تھا، اور زمانۂ ترتیا میں کنہیا سے پہلے پیدا ہوا تھا، کنہیا زمانۂ دواپر کی پیدائش تھا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ زمانۂ کلجگ کے متصل دواپر اور ترتیا میں وہ پیدا ہوا تھا اور یہی قرین صحت ہے، اور کچھ لوگوں کے نزدیک ترتیا اور دواپر کا زمانہ غیر متعین ہے۔ کچھ کا اعتقاد ہے کہ ہر چوکری میں یہ لوگ اور سارے اولیاء بلکہ انبیاء اور ائمہ وجود میں آتے ہیں، اور جو حالات اُن پر گذرتے ہیں وہ ہر زمانے میں اسی طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں مختصر یہ کہ راون نامی ایک دیو تھا، بیان کیا جاتا ہے کہ بہت زیادہ عبادت اور ریاضت کرکے اُس نے وہ مقام حاصل کر لیا تھا کہ راجہ اندر اور آفتاب اور دوسرے دیوتا اُس کے مطیع ہو گئے تھے، حُسنِ اتفاق سے رام کی بیوی سیتا کے حسن و جمال کا وصف سُن کر وہ اُس پر فریفتہ ہو گیا، اور اُسے حیلے سے گرفتار کرکے اغوا کر لیا۔ لیکن حکمِ الٰہی کے مطابق وہ سیتا پر قابو نہ پا سکا۔ رام نے مدتوں سیتا کے فراق میں جنگل کی خاک چھانی اور درختوں کے پتے اور گھاس کھا کر گذارا کیا، مدتِ مدید کے بعد قادرِ مطلق کے حکم کر راون اور رام کے درمیان جنگ واقع ہوئی اور رام نے اپنے دشمن پر فتح پائی۔ اور یہی وہ دن ہے، جو دسہرہ کہلاتا ہے، آج تک ہر سال ہندو لوگ کسی لڑکے کو عمدہ لباس پہنا کر اس کے سر پر تاج رکھتے ہیں اور اُسے رام کہتے ہیں، اسی طرح ایک دوسرے لڑکے کو لباسِ فاخرہ پہنا کر اُسے لچھمن سے موسوم کرکے اُن دونوں کو ہاتھی پر سوار کرتے ہیں، پھر ایک کاغذ کا دیوتا بناتے ہیں جسے راون سمجھتے ہیں، ہر شہر میں لاکھوں کی تعداد میں

آدمی جمع ہو کر اُس ہاتھی کو مع راون کے ایک میدان میں لاتے ہیں اور بڑے جوش وخروش کیساتھ رام اور راون کی آپس میں جنگ کراتے ہیں، اور اسی عقیدہ کے مطابق کہ رام نے راون کو شکست دی تھی، اس مقام پر بھی راون کی شکست کا منظر پیش کرتے ہیں، راون کے بھاگنے کے بعد تہنیت اور مبارکبادی کا شور وغل اتنا بلند ہوتا ہے کہ آسمان گونج اٹھتا ہے، پتھر، کنکر اور مٹی کے ڈھیلے اٹھا کر اس طرح چاروں طرف سے راون پر مارتے ہیں کہ اُس شوروغل سے خوف زدہ ہو کر وہ پیکر ہاتھی بھی اپنی جگہ سے بھاگ جاتے ہیں، ہرچند مہاوت آنکس سے اُن کو روکنے کی سعی کرتے ہیں لیکن اس کی کوشش لاحاصل ثابت ہوتی ہے۔ وہ اس قدر خوف زدہ ہو کر بھاگتے ہیں کہ اگر راستے میں کنواں بھی آجائے تو عجب نہیں کہ وہ اُس میں گر کر ہلاک ہوجائیں۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آم کے باغ میں یا شہتوت وغیرہ کے درختوں میں گھس جاتے ہیں اور سوار ڈر کے مارے اپنے آپ زمین پر گر پڑتے ہیں، اس صورت میں شاید ہی کوئی شخص صحیح سالم اعضا لیکر گھر واپس پہنچا ہو، بعضوں کو اپنے ہاتھوں سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے اور بعضوں کو لکڑی کے مصنوعی پیر لگوانا پڑتے ہیں، بسا اوقات بے چارے مہاوت کے سر پہ درختوں کی ایسی ٹکریں لگتی ہیں کہ وہ ہلاک ہوجاتا ہے، مختصر یہ کہ ہندو اس دن کو عموماً بے حد مبارک دن تصور کرتے ہیں، اور کھتری، رام سے ہم قومی کا علاقہ رکھنے کے باعث خصوصاً نفیس کپڑے پہنتے ہیں اور برہمنوں سے جَو کے ہرے پودے لیکر پھولوں کی بجائے اپنی دستار میں لگاتے ہیں، اُس دن نیل کنٹھ کو دیکھنے کی غرض سے تمام لوگ شام کے وقت شہر سے باہر جنگل کی طرف نکل جاتے ہیں، اور اُس کا دیکھ لینا اپنے لئے سرمایۂ دولت سمجھتے ہیں۔

مسلمان اور دسہرہ اور یہ صرف ہندوؤں تک محدود نہیں ہے، کچھ مسلمان بھی نیل کنٹھ کے دیدار کے اشتیاق میں شہر کے باہر جاتے ہیں، خصوصاً وہ مسلمان امیر جو حاکم شہر ہو، وہ مجبور ہوتا ہے کہ آج کے دن اپنے گھوڑوں اور ہاتھیوں کو مہندی اور دوسرے رنگوں سے رنگین کر کے نقرئی وطلائی ساز وسامان اور زرنگار جھول کے ساتھ سونے چاندی کے حوضے اور عماریاں لگا کر فوج فرا اور خدم وحشم کے ساتھ اور ذی مرتبہ مصاحبوں کو ہمراہ لے کر بازار میں نکلتا ہے یہ مصاحب بھی اپنی حیثیت کے مطابق عمدہ ملبوس اور بڑھیا ہتھیاروں سے لیس ہوتے ہیں، وہ ہر فرقے کے لوگوں میں گراں بہا نقدی بطور انعام تقسیم کرتا ہے اور شہر کے باہر جا کر ایک میدان میں ایک نیل کنٹھ کا دیدار

کرتا ہے، اس موقع پر توپیں اور بندوقیں داغی جاتی ہیں، پھر شام کو گھر واپس آکر وہ پری نژاد شوخ وطناز رقاصاؤں کے رقص اور خوش نوا مطربوں کے سرود سے لطف اندوز ہوتا ہے، نیل کنٹھ ایک پرندہ ہے جس کے پر سبز اطلس کی طرح ہوتے ہیں، اُن میں آبی رنگ بھی ملا ہوتا ہے، وہ جسامت میں طوطی کے برابر ہوتا ہے، ہندوؤں اور مسلمانوں میں یہ رسم ہے کہ بچے دسہرہ سے دس دن قبل مٹی کی ایک صورت بناتے ہیں اور اُسے لکڑیوں پر لٹکاتے ہیں، اُس کا نام ٹیسورائے ہوتا ہے، روزانہ شام کے وقت کچھ بچے اور کچھ جوان مل کر اپنے رشتہ داروں کے دروازوں پر جاتے ہیں اور ایک مخصوص لَے میں بلند آواز اور خوش الحانی کے ساتھ ہندی کے چند بیت پڑھتے ہیں اور ایک پیسہ یا اُس سے زیادہ لے کر ایک دروازے سے دوسرے دروازے پر جاتے ہیں، اس طرح جو کچھ روزانہ حاصل کرتے ہیں، اُسے جمع کرتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ روزِ مذکورہ کو اُن پیسوں کی مٹھائی خرید کر آپس میں بانٹ لیتے ہیں (اس کے برعکس) لڑکیاں ٹیسورائے کے بجائے جالی دار کوزہ ہاتھ میں لے کر دروازوں پر جاتی ہیں اور ان ایام میں لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان اچھی خاصی عداوت پیدا ہوجاتی ہے، جس جگہ اُن کا آمنا سامنا ہوجاتا ہے لڑکے اُن کے کوزے توڑ ڈالتے ہیں اور اگر ایک ٹیسورائے اس طرف آجائے اور دوسرا اُس طرف سے، تو دونوں گروہوں کے درمیان جنگِ عظیم واقع ہوجاتی ہے۔ جو ٹیسورائے غالب آجاتا ہے وہ مغلوب کو توڑ ڈالتا ہے، اس سے مغلوب اتنا غمگین ہوتا ہے کہ خود کو ہلاک کرنے پر آمادہ ہوجاتا ہے، غرض دسہرہ کے دن ہر شخص اپنے مخصوص ٹیسورائے کو نشان و نقارہ کے ساتھ باہر نکالتا ہے اور ایسی شان و شوکت سے کہ اس کے ساتھ سپاہی پیشہ مغل بچے اور زنانِ کسبی و بازاری سر کے بال بکھیرے ہوئے ہمراہ ہوتی ہیں، یہ جلوس ندی کی طرف جاتا ہے، اور ٹیسورائے کو پانی میں بہا کر واپس آجاتا ہے، اور یہ الٰہی سنہ کے ماہ شہریور کا آخری دن ہوتا ہے۔

سلونو | دسہرہ کے اختتام سے پانچ دن پہلے سلونو کا تہوار ہوتا ہے، یہ دن بھی بابرکت دنوں میں سے ہے۔ اس دن بہنیں چھوٹے مروارید سے مزین ریشم زری کے تاروں کی راکھی بنا کر بھائیوں کے ہاتھوں میں باندھتی ہیں۔ اور برہمن بھی عوام کے واسطے رنگین ڈوروں کی بنی ہوئی اور خواص کے لئے ریشم اور چھوٹے مروارید کی راکھیاں خرید کر غیر برہمن ہندوؤں کی کلائیوں میں باندھتے ہیں اور اس کے صلے میں زرِ نقد حاصل

کرتے ہیں، بہنیں بھی بھائیوں سے روپے لیتی ہیں، اور اس دن صاحب ثروت ہندو رقص و سرود سے
لطف اندوز ہوتے ہیں، اور شام کے وقت شہر سے باہر جاکر میدان میں جمع ہوتے ہیں
بعض لوگ کسی درخت کے سائے میں، اور کچھ لوگ دریا کے کنارے فرش فروش
بچھا کر بیٹھتے ہیں، اور خوبصورت لڑکوں کو نچاتے ہیں، واضح ہو کہ ہندوستان میں برہمن فرقے میں کتھک
نامی ایک چھوٹا سا گروہ ہے، جس کا کام نچوانا ہے کہ چاہے اُن کا بیٹا ہو یا بھتیجا یا بھانجا ہو، نواسہ ہو، پوتا ہو یا غلام
کا لڑکا ہو چاہے کسی غیر کا لڑکا ہو جسے باپ نے افلاس کی وجہ سے اُن کے سپرد کردیا ہو، اُنھیں رقص و سرود کی
تعلیم دیتا ہے، تاکہ دولتمندوں کی محفلوں میں اُن کو نچوائیں اور گراں قدر انعامات حاصل کریں، امیروں کی مجلسوں
کے علاوہ دوسرے لوگوں کا یہ معمول ہے کہ چند لوگ ایک جگہ جمع ہوجاتے ہیں اور اُن لڑکوں کو ناچنے کیلئے مامور
کرتے ہیں، رقص کی حالت میں اُن میں سے ایک شخص جب اپنی جیب سے ایک پیسہ یا ایک روپیہ نکال کر
اُس کے ہاتھ میں رکھ دیتا ہے تو مجمع کے دوسرے لوگ بھی یہ عمل دیکھ کر اُن میں سے اُسے حسب حیثیت کچھ نہ کچھ دیتے ہیں
اُس مجمع میں جس شخص کے سامنے یہ لڑکا ناچتا ہوا آکر بیٹھ جاتا ہے اور ناز و ادا سے اُس کا دامن پکڑ کر بیٹھے بیٹھے
ناچتا ہے، وہ مجلس کے دیگر اشخاص کیلئے باعث رشک و حسد ہوتا ہے، کیونکہ اُن کے خیال میں یہ بات
اعلیٰ ترین مراتب میں ہے۔ یہ عمل ہندو شرفاء کے لئے مخصوص ہے، اُس کے برعکس شریف النسب مسلمان
اگر نانِ شبینہ کے لئے بھی محتاج ہو تو بھی اس کیلئے ایسی مجلس میں بیٹھنا اور اس لڑکے کا رقص دیکھنا ہزار
طرح سے باعثِ ننگ ہے۔ لیکن کچھ رذیل پیشہ مسلمان اس میں بڑا اہتمام کرتے ہیں، بعضے چماری، بازاری،
اور دہقانی جو قصبات و دیہات کے باشندے ہوتے ہیں۔ اور ملکیوں کے نام سے موسوم ہیں، اس
فرقے کے شیخ، سید، مرزا اور خان تمام کے تمام لڑکوں کے ناچ کے عاشق ہوتے ہیں، اگر کسی عزیز کے
گھر وہ کسی تقریب کے سلسلہ میں طوائف کے رقص کی خبر سنیں تو وہاں نہیں جاتے، چاہے دعوت نامہ ہی کیوں نہ آیا ہو
کوئی نہ کوئی عذر پیش کردیتے ہیں لیکن اگر کسی سے سن لیں کہ فلاں بازار میں، فلاں دکان کے سامنے کسی ہندو یا
مسلمان لڑکے کا ناچ ہو رہا ہے تو کچھ لوگ جمع ہو کر بڑی خوش دلی سے وہاں جائیں گے۔ چاہے راستہ میں کیچڑ،
پانی، گڑھے اور شدید بارش ہی کیوں نہ ہو، سلونو کا دن سنہ الٰہی کے ماہ امرداد کی پہلی تاریخ کو ہوتا ہے۔

دوالی | یہ دن بھی مبارک ترین دنوں میں سے ہے - اس کی برکت ایک ماہ تک رہتی ہے، ایک ہفتہ پہلے سے ہندو اپنے مکانوں کے در و دیوار پر طرح طرح کے پھول بوٹے اور تصویریں بناتے ہیں اور نقش و نگار سے مزین کرتے ہیں، کچھ لوگ اپنی حیثیت کے مطابق روزانہ دن میں رقص کا تماشہ دیکھتے ہیں، اور رات کو کبھی کبھی شام سے آدھی رات تک اور کبھی رات کے آخری حصے تک قمار بازی میں اپنا وقت صرف کرتے ہیں۔ اور کچھ لوگ ساری ساری رات جوا کھیلتے رہتے ہیں، ان دنوں میں کتھک بچے بھی انعام کی امید میں کوچہ و بازار میں، گھروں اور دکانوں کے سامنے ناچتے پھرتے ہیں اور دکاندار بھی اپنی دکانوں کو آراستہ پیراستہ کرتے ہیں، کمہار مٹی کے کھلونے بناتے ہیں، ان میں کچھ معین صورت کے ہوتے ہیں کچھ غیر معین صورت کے۔ بعض مردوں اور عورتوں کی شکلیں خوب صورت بھی، کچھ مورتیں بچوں، جوانوں، بوڑھوں کی ہوتی ہیں، کبھی جانوروں کی مورت بناتے ہیں مثلاً چھوٹے بڑے سائز کے ہاتھی، گھوڑے، پرندے، وحوش، یا بعض درخت، گل بوٹے، پھول دار بیلیں، وغیرہ، اسی طرح چھوٹی بڑی عمارتیں، مسجد کے برج اور مینار جیسی شکلیں بناتے ہیں اور اُن کی زیب و زینت کو دوبالا کرنے کیلئے اُن پر روغن پھیر کر بیچتے ہیں، اور حلوائی ہندوستان کی مروجہ مٹھائیاں تیار کرکے طرح طرح سے دکانوں میں سجاتے ہیں، اور لکڑی کے سانچوں میں قوام ڈالکر اُن سے کھانڈ کے کھلونے بناتے ہیں، اور تھالوں میں سجاکر دکانوں میں رکھتے ہیں تاکہ ہندو لوگ ان مٹھائیوں کو اپنے بچوں کے لئے خریدیں، اگرچہ اس مقام پر اختصار سے ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ چیزیں دیکھنے سے تعلق رکھتی ہیں، مختصر یہ کہ ہندوؤں کے مذہب میں ان راتوں کو جوا کھیلنا برکت اور میمنت کا باعث سمجھا جاتا ہے۔ جس شخص نے کبھی بھی جوا نہ کھیلا ہو اُسے بھی چاہئے کہ ان راتوں کو حصولِ برکت کیلئے جوا کھیلے اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اُسے مطعون کیا جاتا ہے اور اسے لوگ غلطی پر سمجھتے ہیں، شاذ و نادر ہی کوئی ایسا شخص ہوگا جو اِن راتوں کو ایک، دو گھڑی یہ شغل نہ کرتا ہو، اس طرح ایک شہر میں ہزار گھر برباد اور دوسرے ہزار گھر آباد ہو جاتے ہیں، بعض لوگ جن کی قسمت یاوری کرتی ہے، جوئے میں ہزاروں روپے پیدا کر لیتے ہیں - اور بعضے جب اُن کے پاس نقدی اور جنس تک باقی نہیں رہتی، تو اپنی بیوی اور لڑکی تک داؤں پر لگا دیتے ہیں، اکثر ہارنے والے بدقسمت اس رات کی صبح کو شہر سے بھاگ جاتے ہیں یا زہر کھاکر اپنی جان تک

دیدیتے ہیں یا کوتوالی کے چبوترے پر دکھائی دیتے ہیں، کچھ لوگ تیغ، تیر، چھرا اور خنجر کے زخموں کی وجہ سے مرہم پٹی اور ٹانکوں کے محتاج ہوجاتے ہیں، ان غریبوں پر یہ تمام بلائیں قماربازی کے سبب سے آتی ہیں۔ روئے طمع سیاہ، اس خیال سے کہ اب کی بازی جیت لوں گا بساط پر داؤ بڑھاتے رہتے ہیں، جب ہارتے ہیں اور رقم اداکرنے کی مقدرت نہیں رکھتے ہیں تو حریف سے بازی جیتنے کی توقع میں دوبارہ بساط پر جمتے ہیں اور اگر اس مرتبہ بھی ہار جاتے ہیں تو اور زیادہ اضطراب و پریشانی لاحق ہوتی ہے مگر اس حالت میں بھی بساط سے ہاتھ نہیں کھینچتے اور کھیلنے میں مصروف رہتے ہیں کہ شاید اب کی بار سب کسر پوری ہوجائے۔ چنانچہ آخری داؤں میں یا تو واقعی یہ بلاٹل جاتی ہے اور وہ جیت جاتے ہیں ورنہ پہلے سے بھی زیادہ بلا میں گرفتار ہوجاتے ہیں کبھی اُن کی مُراد بر آجاتی ہے یعنی حریف سے بازی مارلیتے ہیں لیکن پہلی اور تیسری شق صحیح نہیں اکثر تیسری صورت ہی رونما ہوتی ہے اور اسی کا گمان زیادہ رہتا ہے۔ اور مزے تو مالک مکان کے ہوتے ہیں جس کے گھر پر جُوا ہوتا ہے، کیونکہ جو شخص بھی جیتتا ہے وہ ایک چوتھائی مکان دار کو دیتا ہے جیسے کہ کہاوت مشہور ہے:- از ہر طرف کہ کشتہ شود سود اسلام است (یعنی جدھر سے بھی مارا جائے اسلام ہی کا فائدہ ہے) اور کچھ لوگ وہ ہوتے ہیں جو ایک کونے میں بیٹھے ہوئے دونوں کھلاڑیوں کے لئے جیتنے کی دعائیں مانگتے رہتے ہیں انھیں جیتنے والوں کی طرف سے نقدی کا بیسواں حصہ ملتا ہے یہ نفع بھی بلا کسی دردِ سری کے حاصل ہوتا ہے، کچھ اور لوگ جو قماربازوں کی خدمت کرنے میں لگے رہتے ہیں اپنا انعام وصول کرتے ہیں، اگرچہ جواریوں کے لئے تو روز ہی دوالی ہے۔ لیکن اس رات کو تو سارے ہی وضیع و شریف اس شغل میں مصروف ہوتے ہیں۔

جادُو، اور ٹونے ٹوٹکے اِس زمانے میں لیموں بھی بچوں کے گلے میں ڈالتے ہیں۔ یہ عمل اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ ان دنوں اور راتوں کو اکثر جادوگر دشمنوں کے لئے جادُو ٹونا کرتے ہیں اور مختلف قسم کی چیزیں مثلاً گیرا یا مسور کی دال، زیرہ، اور زرد چوب یا اسی قبیل کی کچھ چیزیں، یا آٹے کا ایک پُتلا بناتے ہیں جسے بزعم خود اپنا دشمن سمجھتے ہیں، پھر اُسے رات کی تاریکی میں کسی گلی کے کونے میں یا سرِ بازار گاڑ دیتے ہیں تاکہ دشمن وہاں سے گذرے تو بلا میں گرفتار ہوجائے، یا کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو کہ اگر مسیح علیہ السلام بھی آسمان سے اُتر آئیں تو اُسے چنگا نہ کرسکیں، ان چیزوں کا اثر دشمن تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ اگر نابالغ لڑکا بھی ان چیزوں

کوا و لانگھ جائے تو اُسے بھی بخار آجائے ۔ یا مجنوں ہو جائے اِس خوف سے والدین بچوں کے گلوں میں لیمو ڈالتے ہیں ، اور اس کے علاوہ اُن کا یہ بھی کہنا ہے کہ اِن چند راتوں اور دنوں میں ہر بلا کسی نہ کسی آدمی کی تلاش میں رہتی ہے ، ہندوؤں کی اصطلاح میں بلا سے مراد لغوی معنی نہیں ہیں بلکہ اس سے بھوت پریت مراد لیتے ہیں ۔ بعض لوگ جو حالتِ جنابت میں مرجاتے ہیں اُن کی خبیث ارواح بعد میں پریشان کرتی ہیں ، اُنھیں ہندی میں بھوت کہتے ہیں ۔ بعض برہمن جب کبھی کسی متمول ہندو سے زرِ طلب کرتے ہیں اور وہ دینے سے پہلو تہی کرتا ہے تو یہ لوگ اس احمقانہ خیال سے اپنے آپ کو ہلاک کر لیتے ہیں کہ ہم مرنے کے بعد بھوت بن کر اُسے اذیت پہنچائیں گے ۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان کے ذمے کسی ہندو کا روپیہ بطورِ قرض ہو اور وہ ادا نہ کرسکتا ہو یا ادائیگی کا مقدور ہوتے ہوئے بھی قرض خواہ کو کمزور جان کر بدنیتی کو عمداً قرض کے ادا کرنے میں ٹال مٹول کرے تو وہ ہندو زہر سے یا خنجر سے اپنے آپ کو ہلاک کر لیتا ہے تاکہ بھوت بن کر اس مسلمان کے اہل و عیال اور خود اس کو بھی صفحۂ ہستی سے نیست و نابود کردے ۔

مختصر یہ کہ سرِ شام ہی سے اُس رات کو گھروں کے در و دیوار پر، چھتوں پر اور دکانوں پر چراغاں کرتے ہیں شہر کے چھوٹے بڑے عمائد اور شرفا اور اراذل ہاتھی ، گھوڑے پر یا میانہ پر سوار ہو کر یا پیادہ روشنی کا تماشہ دیکھنے کیلئے نکلتے ہیں ، اور عمارت کی شکل کی ایک چیز ہوتی ہے جسے کمہار مٹی سے بنا کر فروخت کرتے ہیں ہندو اُسے خرید کر چراغاں کر کے اپنے سامنے رکھتے ہیں اور معبود کا تصور کر کے پوجا پاٹھ کیلئے بیٹھتے ہیں اور اپنے مذہب کے چند مخصوص الفاظ پڑھ کر اس عمارت کے سامنے سربسجود ہوتے ہیں ، اس عمارت کو ہٹری (हटरी) کہتے ہیں ، اُس کی پوجا ویشوں کیلئے مخصوص ہے ، اُن کی تقلید میں دوسرے لوگ بھی اس پر عمل پیرا ہوتے ہیں لیکن تمام ہندو ایسا نہیں کرتے بلکہ کچھ ویش اس کے دعویدار ہیں کہ یہ روزِ ہمایوں ہمارے لئے اُسی طرح مخصوص ہے جیسے دسہرہ کھتریوں کے لئے ، یہ بات کچھ دل کو نہیں لگتی ۔ کیونکہ اس رات کو چھتری جوا کھیلتے ہیں ۔

راجہ پانڈو اور یدھشٹر کی اولاد میں جو آپس میں چچیرے بھائی تھے ، خون خرابہ ہوا تھا ، وہ اسی جوئے کی بنا پر ہوا تھا ، اور اُن کے زمانے سے قبل بھی جوا کھیلنے کی رسم رہی ہے ، راجہ نل کی آوارہ گردی

بھی جوئے کی وجہ سے ہوئی تھی جس کی محبوبہ دمن تھی اور جن کے عشق کا قصہ زبان زدِ خاص وعام ہے، اسی قمارخانہ خراب نے اسے سالہاسال تک اپنے وطن سے دور دشتِ غربت میں پھرایا تھا اور اُس نے اپنی محبوبہ کے فراق میں دن گذارے تھے۔

دوالی اور مسلمان اس دن کی حرمت فرقۂ ہنود ہی پر منحصر نہیں ہے سوائے معدودے چند متقی اصحاب کے جو خدا کی دی ہوئی توفیق سے صاحبِ فہم وفراست ہیں، بہت سے مسلمان بھی ہندوؤں کے حال میں شریک ہوکر شمعِ محفلِ قماربازی بنتے ہیں، یعنی جوا کھیلنے کے لئے قمارخانوں میں جاتے ہیں، جو مسلمان جوا کھیلنے سے پرہیز کرتے ہیں وہ کم ازکم اپنے گھروں میں چراغاں کرتے ہیں، اور شبِ دوالی میں عورتیں سب بچوں کے نام سے الگ الگ مٹی کے کھلونے منگواتی ہیں، اور طرح طرح کی مٹھائیاں، اور کھانڈ کے کھلونے اُن پر اضافہ کرکے پہلے گھر کو چراغاں کرتی ہیں پھر اُس حصّۂ مکان کو جہاں کھلونے اور مٹھائیاں ہیں روشنی سے "رشکِ وادیٔ ایمن" بناتی ہیں اور اُسے اصطلاح میں "دوالی بھرنا" کہتے ہیں، رسم یہ ہے کہ ہر ایک لڑکے اور لڑکی کے نام سے جو دوالی بھری جاتی ہے، اگر سوءِ اتفاق سے کسی سال اس ثواب کے حاصل کرنے سے قاصر رہتے ہیں تو اُن کا آئندہ تمام سال غم وغصّہ میں گذرتا ہے، اُنھیں یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ سال ہمارے لئے برکت نہیں رکھتا۔ پس ظاہر ہے کہ اس عمل کو بچوں کی سلامتی کیلئے اچھا سمجھتے ہیں، چونکہ یہ عمل عقل کے برخلاف ہے لہٰذا اگر کوئی شخص بزرگانہ تعلیم کے ذریعہ اپنے گھر کی عورتوں کو اس سے باز رکھے اور قضائے الٰہی سے اس سال میں اُس کا کوئی بچّہ مرجائے تو پھر وہ عورتوں کی ملامت اور طعنوں کا ہدف بن جاتا ہے اور اُسے اپنے کیے پر نادم ہونا پڑتا ہے۔ آخرکار اُنھیں اس معاملے میں عورتوں کو پوری آزادی دینی پڑتی ہے، چنانچہ بعضوں نے عورتوں کے طعنوں سے ڈرکر اور بیشتر نے اس خیال سے کہ اگر ہم عورتوں کو ان کے عمل سے باز رکھیں گے تو سارا سال منحوس گذرے گا۔ "دیوالی بھرنے" کا عمل اختیار کرلیا ہے، اور عام طور سے اس ملک کے مرد ان معاملات میں ہندوانہ عقائد کے پیرو اور عورتوں کے مُرید ہیں۔

—— باقی ——

پندرھویں قسط

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار رامپوری

اُردوئے معلیٰ کی پالیسی

اُردوئے معلیٰ کی دوبارہ اشاعت پر چند احباب نے بمقتضائے محبت و ہمدردی یہ صلاح دی کہ ہم کو اب پالٹکس سے دست کش ہو جانا چاہئے، بعض کا مشورہ یہ تھا کہ اگر سیاسی مضامین ہوں بھی تو مسلم لیگ کی مسلمہ پالسی کے موافق ہوں، چند دوستوں نے جو نسبتاً زیادہ آزاد خیال ہیں، یہاں تک اجازت دی کہ اگر جمہور اہلِ ہند کی ہم خیالی منظور ہو تو کانگریس کے نرم فریق کی روش اختیار کی جائے ہم پر اِن تمام کرم فرماؤں کے نیک مشوروں اور مصلحت کوش صلاحوں کا شکریہ فرض ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے خیال میں یقین یا عقیدہ عام اِس سے کہ وہ مذہبی ہو یا سیاسی، ایک ایسی چیز ہے جسکو محض کسی خوف یا مصلحت کے خیال سے ترک یا تبدیل کر دینا، اخلاقی گناہوں میں سے ایک بدترین گناہ ہے جس کے ارتکاب کا کسی حریت پسند یا آزاد خیال اخبار نویس کے دل میں ارادہ بھی نہیں پیدا ہو سکتا، پالٹکس میں مقتدائے وطن پرستان مسٹر تلک اور سرگروہِ احرار بابو اربندو گھوش کی پیروی کو ہم اپنے اوپر لازمی سمجھتے ہیں، چنانچہ اِس حیثیت سے فیروز شاہی کانگریس سے ہم کو اتنی ہی بیزاری ہے جتنی امیری مسلم لیگ یا نوزائیدہ چندی کانفرنس سے، اور ہمارے خیال میں یہ بیزاری بالکل حق بجانب ہے، اس لئے کہ دنیا کی رفتار اور اہلِ دنیا کے طبائع کا میلان صریحاً حریت کی جانب ہے، چنانچہ خوابیدہ براعظم ایشیا میں بھی ہندستان کے سوا اور کوئی بڑا ملک اس وقت آزادی کی نعمت سے محروم نہیں ہے، پس عقلِ سلیم باور نہیں کر سکتی کہ تمام عالم میں صرف ہندستان ہی ایک ملک باقی ہے جس کی قسمت میں محکومی دوام کی ذلت لکھدی گئی ہو

ایسا گمان بظاہر مشیت ایزدی کے سراسر خلاف نظر آتا ہے۔

غرضکہ اربابِ دانش و بینش کو یہ بات ماننا پڑے گی کہ فرنگی حکومت کا غیر طبعی نظام ہمیشہ کیلئے ہندستان میں نہیں باقی رہ سکتا۔ اور اپنی موجودہ صورت میں تو اس کا چند سال بھی قائم رہنا دشوار نظر آرہا ہے۔

گرم فریق کے رہنما عموماً اور آربند گھوش خصوصاً اپنی تمام پولیٹکل کوششوں میں مذکورہ بالا اصول کو پیشِ نظر رکھتے ہیں، اس لئے ہمارے نزدیک وہ حق پر ہیں۔

برخلاف اس کے رہنمایانِ فریقِ نرم، پیروانِ مسلم لیگ، اور بانیانِ ہندو کانفرنس اہلِ ہند اور دوامی محکومی کو لازم و ملزوم سمجھتے ہیں، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک ہمارے انتہائی عروج کا مفہوم صرف اس قدر ہے کہ ہم غلام سے ترقی یافتہ غلام یا محکوم سے خوشحال محکوم ہو جائیں۔

یہ لوگ آزادیِ ہند کی خواہش کو خواب و خیال سے زیادہ وقعت نہیں دیتے۔ ان کا دائرۂ خیال اور اس لئے دائرۂ عمل بھی نہایت تنگ اور محدود ہے، ان کی روش دنیا کی رفتارِ حریت کے خلاف اور اس لئے قطعی طور پر غیر طبعی اور ناقابلِ قبول ہے۔

اُردوئے معلیٰ کو اِن لوگوں کی پالیسی سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ بقول مرحوم مصطفیٰ کامل پاشا،

"مفتوح قوموں اور ملکوں کے لئے اس کے سوا اور کوئی پالسی نہیں ہو سکتی کہ وہ اپنی تمام ہمت کے ساتھ حریت کامل کے دوبارہ حاصل کرنے کی سعی میں مصروف ہو جائیں، پس جس شخص کی پالسی اس سے کچھ بھی مختلف ہو، اس کی نسبت سمجھ لینا چاہئے کہ وہ بہی خواہانِ وطن کے گروہ سے بالکل خارج ہے۔"

(اُردوئے معلیٰ - نومبر ۱۹۰۹ء دورِ ثانی کا دوسرا پرچہ)

مسلمانانِ ہند کی حالت افسوسناک ہے کہ صاف طور پر اپنے دردِ دل کا اظہار بھی نہیں کر سکتے، اگر کوئی دبی زبان سے کچھ کہتا بھی ہے تو اس کے دوسرے بھائی اپنی ذاتی اغراض یا خوشنودیٔ حکام کے حاصل کرنے کے لئے اُسے انتہا پسند بلکہ مفسدہ پرداز تک کا خطاب دینے میں دریغ نہیں کرتے، اخبار زمیندار لاہور کی مثال موجود ہے، اس اخبار کی گرم سے گرم تحریریں آزاد کانگریسی اخباروں کی نرم سے نرم تحریروں سے زیادہ نرم ہوتی ہیں بلکہ ہم نے تو جہاں تک دیکھا ہے ہر مضمون میں برطانیہ کی اطاعت و وفاداری کی تائید ہی پائی۔ لیکن اس پر بھی

پیسہ اخبار، وطن، ملت اور وقت اس غریب کی جان کے درپے ہیں - لاریب جس گروہ کی بزدلی کا یہ عالم ہو، اس کے معروضات کو پرکاہ سے کمتر سمجھنے میں برٹش مدبر بالکل حق بجانب ہیں " (اُردوئے معلیٰ جنوری ۱۹۱۲ء)

مسلمان اخبار عموماً سرسید کی غلط پالیسی کے پیرو ہونے کے علاوہ پریس ایکٹ کی سختیوں سے اس درجہ خوفزدہ ہوگئے ہیں کہ ان کی تحریروں میں جدت خیالی یا آزادی رائے کی تلاش ہمیشہ بے سود ثابت ہوا کرتی ہے چنانچہ مسلم گزٹ کو بھی ہم اس نقص عام سے بری نہیں کہہ سکتے، تاہم اتنا ضرور ہے کہ دیگر مسلمان اخباروں کے مقابلے میں اس کے مضامین نسبتاً زیادہ آزاد اور اس کی رائے زیادہ بے باک ہوتی ہے"

(اُردوئے معلیٰ، فروری، مارچ ۱۹۱۲ء - مسلم گزٹ پر تبصرہ)

علی گڈھ کالج سے سید ہاشمی کا اخراج

یعنی پرنسپل ٹول کی شرارت، اور ڈاکٹر ضیاء الدین کی حماقت

دورانِ جنگ بلقان میں ممالکِ اسلام کی تباہی پر جمہور اسلام کی جانب سے جس عالمگیر جوش اور حمیت کا اظہار ہوا اس میں ایک اہم جزوِ مسلمین کی حیثیت سے علی گڈھ کالج کے طالب علم بھی شامل تھے، اور یہ کوئی غیر معمولی واقعہ نہ تھا بلکہ ہمارے نزدیک تو جس حادثے نے بعض بے حس اور بے پروا افرادِ قوم میں بھی بیداری اور حرکت کے آثار پیدا کر دیئے ہوں، اس سے کالج کے تعلیم یافتہ اور حوصلہ مند نوجوانوں کا اثر پذیر نہ ہونا حیرت و افسوس کا موجب ہوتا -

متوسلینِ کالج میں سے اکثر لیڈر اپنی تحریروں اور تقریروں میں طلبائے کالج کے ایثار اور قومی ہمدردی پر اظہارِ فخر کرتے ہیں، اور ثبوت میں طالب علموں کی جانب سے ہلالِ احمر کی امداد کیلئے تا اختتامِ جنگ ترکِ لحم و دیگر لذائذ کی مثال بڑی آب و تاب کے ساتھ پیش کیا کرتے ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساری کارروائی محض اس خیال سے کی جاتی ہے کہ مسلمانوں کو قومیت کا سبز باغ دکھا کر چندہ وصول کیا جائے ورنہ درحقیقت ان لیڈرانِ شوم میں کم لوگ ایسے ہیں جو مسلمانوں کے قومی جوش اور مذہبی حمیت کو فرنگیوں سے بھی زیادہ عداوت اور نفرت کی نگاہ سے نہ دیکھتے ہوں، چنانچہ کچھ دنوں سے یہ بات علیگڈھ کالج کی روایاتِ مخصوص میں داخل ہوگئی ہے کہ اس کے احاطے میں جس طالب علم کی طرف سے آزادیِ خیال

عمل کا ذرہ برابر بھی اظہار ہوتا ہے اس کا اخراج لازمی قرار پاجاتا ہے۔

اس نامعقول طرزِ عمل کا بہترین نمونہ سید ہاشمی کا اخراج ہے جس کا سبب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ پرنسپل ٹول کی سیاسی پالیسی نے ہاشمی کی اسلامی حمیت کو جاسوسانِ حکومت کی طرف اشتباہ و ناراضی کی نظر سے دیکھا اور ان کو کالج سے نکال دینے کا تہیہ کرلیا، اب اگر کالج کا سکریٹری مسلمانوں کا سچا اور بے خوف خادم ہوتا یا اگر کالج کے دیگر با اختیار منتظموں کا دل اسلام کے حقیقی جوش سے آشنا ہوتا تو پرنسپل کا یہ ارادہ کبھی عملی صورت میں ظاہر نہ ہوسکتا، مگر افسوس تو اس بات کا ہے کہ ٹول سے زیادہ نواب اسحاق خاں اور اسحاق خاں سے زیادہ ڈاکٹر ضیاء الدین اور ڈاکٹر ضیاء الدین سے زیادہ پروفیسر انعام اللہ نافہم اور کج رائے ثابت ہوئے۔ بلکہ ہمارے خیال میں تو مسٹر ٹول کا طرزِ عمل کچھ زیادہ حیرت انگیز نہیں ہے کیونکہ برٹش قوم کے ایک فرد کی حیثیت سے اسلامی جوش کو اپنے سیاسی مقاصد کے خلاف سمجھنا اور بمقتضائے حزم و احتیاط خفیف سے خفیف تحریک کو خوفناک اور اہم خیال کرنا ان کے لئے ایک قدرتی بات تھی، مگر فرنگی ہوشیاری کا نمونہ دیکھئے کہ پرنسپل ٹول نے اپنے زمانۂ اقتدار میں بظاہر ہاشمی پر کوئی سختی نہیں کی، البتہ نفرین کے قابل ہے ڈاکٹر ضیاء الدین کی حماقت، جس کی بدولت انھوں نے ہاشمی کے سے ہونہار اور لائق فرزند کالج کو بے قصور خارج کرکے اس بدنامی اور ناخدا ترسی کا داغ ہمیشہ کیلئے اپنی شہرت کے دامن پر لگالیا جسے دراصل پرنسپل ٹول کے حصے میں آنا چاہئے تھا، بعض لوگوں کو تعجب تھا کہ پرنسپل نے اپنی رخصت کے زمانے میں ایک ہندوستانی کو اپنا قائم مقام بنانا کیونکر جائز رکھا، مگر اس واقعہ نے سارے عقدے کھولدیئے کہ جس فعل کو پرنسپل نے بر بنائے ناگواری نہ خود کرنا چاہا نہ کسی یورپین سے کرانا چاہا، اُسے ایک سادہ لوح ہندوستانی کے سپرد کردیا۔ مگر ضیاء الدین کو سادہ لوح خیال کرنے میں شاید ہم غلطی کررہے ہیں کیونکہ ایسا بھی ممکن ہے کہ ان کا یہ فعل کسی آئندہ زمانے میں مستقل پرنسپل بننے کی خواہش پر مبنی ہو۔

اربابِ دانش سے یہ امر مخفی نہیں ہے کہ حکومتِ ہند کالج کے تمام بڑے بڑے عہدوں پر یورپین اسٹاف کے تقرر کو اس لئے ضروری سمجھتی ہے کہ اُسے اپنی سیاسی مصلحتوں کی نگرانی کیلئے ہندوستانیوں پر اعتبار نہیں ہوتا، پس کچھ عجب نہیں کہ اگر ڈاکٹر ضیاء الدین اپنی رفتار و گفتار و کردار سے یہ بات ثابت کرنا چاہتے ہوں کہ

بے اعتباریٔ اہلِ ہند کے اسباب میں سے کوئی سبب مجھ میں موجود نہیں ہے، اسلامی معاشرت سے میں بیزار، فرائضِ اسلام کے ادا کرنے سے مجھ کو نفرت، اسلامی ہمدردی سے میں بیگانہ، اور دینی حمیت اور قومی جوش کا میں فرنگیوں سے زیادہ دشمن؛ پھر مجھ کو ہندستانی سمجھنا اور ہندستانی سمجھ کر ناقابلِ اعتبار سمجھنا کسی صورت سے جائز نہیں ہے۔

ڈاکٹر ضیاءالدین نے ہاشمی کو خارج کیا اور اس بُری طرح خارج کیا کہ شب کو آندھی اور پانی کے زور میں ان کو بورڈنگ چھوڑنا پڑا، اس طوفانی شب میں بورڈنگ سے باہر جس طالبِ علم کے بنگلے پر ہاشمی نے شب بسر کی اُس کے اخراج کا بھی حکم صادر ہوتے ہوتے رہ گیا اور جس طالبِ علم نے ہاشمی کو کھانا کھلایا وہ واقعی خارج کر دیا گیا، دریافتِ حال پر ہاشمی کو اُن کا کوئی صریح جرم نہیں بتلایا گیا، چند خفیف اور بے حقیقت اسباب بیشک پیش کئے گئے مگر ان میں کوئی بھی بجائے خود اہم نہ تھا، مثلاً ایک سبب یہ بتایا گیا کہ ہاشمی نے ڈنر کی مخالفت کی، جس کا افسانہ اس طور پر ہے کہ محاصرہ ادرنہ کے دوران میں بعض بندگانِ عیش نے ایک ڈنر ترتیب دینا چاہا، لیکن ہاشمی نے اس میں شرکت سے اس بنا پر انکار کیا کہ ان ایامِ مصیبت میں مصروفِ عیش ہونا اچھا نہیں معلوم ہوتا، اب ظاہر ہے کہ ہاشمی کے اس فعلِ مستحسن کو جن لوگوں نے جرم قرار دیا ہے اُنکا وجود نامسعود اسلام و مسلمین کے لئے ننگ و عار کا موجب ہے، بدقسمت ہے وہ قوم جس کے فرزند پر دنیسر الغام اللہ کے سے بندگانِ غرض کی نگرانی میں رکھے جائیں جو اسلامی فوائد کے خلاف اپنے مسلمان شاگردوں کے حق میں غمازوں اور جاسوسوں کا ہم پلہ ثابت ہو۔

ہاشمی پر جتنے الزامات لگائے گئے ہیں، وہ سب کے سب بے بنیاد ہیں، پس ان کے اخراج میں ارکانِ کالج کی جانب سے جس بزدلی اور اضطراب کا اظہار ہوا ہے، اس سے اگر کچھ ثابت ہو سکتا ہے تو صرف یہ کہ اہلِ علی گڑھ کے سیاسی مسلک کی بنیاد اس درجہ کمزور ہے کہ وہ ایک طالبِ علم کی مشتبہ کوشش کا بھی مقابلہ نہیں کر سکتی جسکے خوف سے ان پولیٹکل منافقوں کا گناہگار ضمیر ہر وقت لرزاں و ترساں رہا کرتا ہے، اللہ تعالیٰ ان کے شر سے اسلام کو محفوظ رکھے اور سید ہاشمی کو توفیق دے کہ وہ اپنی خداداد قابلیت کو آئندہ دین اور ملک کی خدمت میں صرف کریں اور "عدو شرے برانگیزد کہ خیر ما دراں باشد" کے مصداق ثابت ہوں۔"

(اردوئے معلیٰ، مئی جون ۱۹۱۳ء)

اُردوئے معلیٰ پریس کا خاتمہ

۱۳ ارمئی ۱۹۱۳ء کو ۹ بجے شب کے قریب علی گڑھ کے ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ پولس نے بذاتِ خاص وارد ہو کر راقم حروف کے سامنے حکومت کی جانب سے ایک نوٹس پیش کیا جس کا مفہوم یہ تھا کہ اُردوئے پریس میں چونکہ از روئے پریس ایکٹ ۱۹۱۰ء چند الفاظ خلاف چھپے ہیں اس لئے ایک ہفتہ کے اندر تین ہزار کی ضمانت مجسٹریٹ ضلع کے پاس جمع کرنا چاہیے۔

واضح ہو کہ اردو پریس کی کل کائنات ایک لکڑی کے پریس اور دو پتھروں پر مشتمل ہے، جس کی مجموعی قیمت پچاس روپیہ سے زائد نہیں ہو سکتی، ایسے بے بضاعت پریس سے تین ہزار روپے کی ضمانت طلب کرنا مضحکہ انگیز ہونیکے علاوہ جبر سے گزر کر کینہ پروری کی حد تک پہنچ گیا ہے، جس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ اُردوئے پریس کے جاری رہنے کا کسی صورت سے کوئی امکان ہی باقی نہ رہے!

خیر، ۱۹ مئی کو پریس بند کر دیا جائیگا کہ آپنے ایک بے مایہ دستی پریس سے اتنی کثیر رقم طلب کی جس سے زیادہ اس وقت تک شاید ہندستان کے کسی بڑے سے بڑے اسٹیم پریس سے نہیں لی گئی۔ ہم جناب موصوف کی اس خاص نوازش کو بمصداق "ہرچہ از دوست می رسد نیکوست"، بخوشی برداشت کرتے ہیں۔

ایک بات البتہ قابلِ اطمینان اور لائقِ شکر ہے، وہ یہ کہ اس نوٹس سے راقم کو کسی قسم کا مالی، جسمانی یا روحانی صدمہ نہ اُس وقت پہنچا، نہ آئندہ پہنچے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ سر جیمس مسٹن اور ان کے مانند جملہ اربابِ قہر و غرور کو معلوم ہونا چاہیے کہ ان کی ناراضی اہلِ دولت وجاہ کیلئے خواہ کیسی ہی مہیب اور اہم کیوں نہ ہو، مگر ہم سے آزاد فقیروں کا اس سے مرعوب و مغلوب ہو جانا کسی صورت سے ممکن نہیں ہے۔

اُردوئے پریس ۱۹ مئی کو بند ہو جائے گا مگر الحمدللہ کہ وہ اپنا فرض ادا کرکے بند ہوگا۔ جن جن تحریکوں کو پیش نظر رکھ کر یہ پریس جاری کیا گیا تھا وہ اس وقت جملہ اہلِ ملک کو معلوم ہو کر مقبول ہو چکی ہیں۔

۱- نایاب ادبی کتابوں کی اشاعت بہت کچھ ہو چکی ہے۔ باقی آئندہ ہوتی رہے گی۔

۲- آزادیٔ خیال اور طلبِ حریت کا جذبہ جمہور میں عام ہو چکا ہے۔

۳- سودیشی اور بائیکاٹ کی روز افزوں ترقی کا زمانہ شروع ہو گیا ہے۔ اور

۴- اب آخرکار، انجمنِ خدامِ کعبہ کی تجویز بھی مسلمانوں کے سامنے پیش کردی گئی ہے۔

(اُردوئے معلّیٰ، مئی، جون ۱۹۱۳ء)

لاہور کانگریس کے صدر منتخب، ہندستان کے مشہور حریت نواز اور نوجوان لیڈر پنڈت جواہر لال نہرو نے بھی بالآخر کچھ تو اپنی فطری و آبائی اعتدال پسندی کی بنا پر اور کچھ مہاتما گاندھی کے عیارانہ پند نصیحت سے مسحور ہوکر لارڈ اردن کے تحفۂ غلامی کو ہدیۂ حریت قرار دیکر بدل و جان منظور کرلیا، اور ہمارے اسی قول کی عملی طور پر تصدیق کردی کہ اس وقت طول و عرضِ ہند میں بعض کمیونسٹ نوجوانوں کو چھوڑ کر باقی ایک ہندو بھی ایسا موجود نہیں ہے جو واقعی دل سے ہندستان کے لئے آزادی کامل کا خواہاں ہو .... حریت کے سب سے بڑے مدعی جواہر لال نہرو کا خاتمہ اس طور پر ہوا ہے، اب مہاتما گاندھی کی روداد سُنیئے۔ یہ بزرگوار یہی نہیں کہ غلامی کو سوراج تسلیم کرنے پر اُدھار کھائے بیٹھے ہیں، بلکہ اُس غلامی کو بھی صرف اس حال میں قبول کرنا چاہتے ہیں جبکہ اس کی صورت نہرو رپورٹ کی تجویز کے مطابق ہو (اخبار مستقل ۔، نومبر ۱۹۲۹ء)

ڈومینین اسٹیٹس کی بہرحال ممانعت کرنا چاہئے، اسلئے کہ یہ شے ہمارے مقصود یعنی آزادی کامل کی درمیانی منزل یا اس کا جزو نہیں بلکہ اس کے منافی اور مقابل واقع ہوئی ہے۔ اگر گاندھی جی ولایت پہونچ گئے، گول میز کانفرنس کامیابی کے ساتھ ختم ہوگئی، اور ہندستان کو درجۂ نوآبادیات مع تحفظات یا بلاتحفظات کسی طرح مل گیا تو آزادئ کامل کا مطالبہ ختم، یا ایک عرصۂ دراز کیلئے خواب و خیال ہوجائے گا۔

(اُردوئے معلّیٰ ۔ جولائی و اگست ۱۹۳۱ء)

آزادیٔ کامل میرا نصب العین ہے اور میں کمیونسٹ ہوں، پہلے نیشنلسٹ تھا لیکن ۱۹۲۵ء سے میں نے نیشنلزم کو خیرباد کہا اور کمیونزم کو اپنا مسلک قرار دیا۔

حسرت (بروایت عبدالشکور) صـ ۲۳ ۱۹۴۴ء

"کمیونزم پالٹکس کی آخر ترین اور بہترین شکل ہے اور اسی لئے ہمیں اپنے فرسودہ پروگرام کو ترک کرکے کوئی نئی راہِ عمل اختیار کرنا ہے تو وہ کیوں نہ لیں، جو بہترین اور آخرترین ہے۔"

پہلی آل انڈیا کمیونسٹ کانفرنس کانپور کا خطبۂ استقبالیہ (اُردوئے معلّیٰ، اپریل، جون، ۱۹۲۶ء)

ہندستان کے متعلق میرے سیاسی نصب العین کا حال سب کو معلوم ہے کہ میں آزادی کامل سے کم کسی چیز کو کسی حالت میں منظور نہیں کرسکتا، اور آزادیِ کامل بھی وہ جس کا دستور امریکا یا روس کے مانند لازمی طور پر (۱) جمہوری (۲) ترکیبی اور (۳) لامرکزی ہو اور جس میں اسلامی اقلیت کے تحفظ کا پورا سامان بھی بصراحتِ تمام موجود ہو۔

خطبۂ صدارت: جمعیۃ العلمائے صوبۂ متحدہ، اجلاس الہ آباد - ۸، ۹ راگست ۱۹۳۱ء
اردوئے معلیٰ - جولائی، اگست ۱۹۳۱ء

"سوشلزم صرف شخصی ملکیت یا پرائیویٹ پراپرٹی کے خلاف ہے، پرسنل پراپرٹی کے ہرگز ہرگز خلاف نہیں ہے؛ علاوہ بریں سوشلزم اختلافِ معیشت کے حق کو بھی تسلیم کرتا ہے، البتہ اتنا ضرور چاہتا ہے کہ درجۂ معیشت کے تعین کا حق افراد کو نہ ہو بلکہ سوسائٹی یا حکومتِ جمہوریہ کو حاصل ہو۔"

"سوشلزم اور مولانا ابوالکلام"

(اُردوئے معلیٰ اگست ۱۹۳۵ء)

—— باقی ——

ادبیات

سلام

جناب سعادت نظیرؔ، ایم، اے

اللہ اللہ! یہ سماں خون رُلانے والا
"حر بے لاکھوں ہیں اور اک زخم اٹھانے والا"[1]

اور کیا کوئی حسینؑ ابنِ علیؑ سا ہوگا
چلتی تلواروں میں حق بات سنانے والا

روکنے والوں نے ہر گام پہ روکا پھر بھی
نہ رُکا منزلِ مقصود کو جانے والا

دُور تھا اپنے وطن سے بہ تقاضائے وفا
سختیاں وادیِ غربت میں اُٹھانے والا

شیوۂ ضبط سے مجبور سرِ مقتل بھی
زخم پردے میں تبسم کے چھپانے والا

جان پر کھیل گیا عظمتِ انساں کیلئے
رُخِ ہستی سے حجابات اُٹھانے والا

کوئی یہ جذبۂ ایثار کہاں سے لائے؟
جادۂ منزلِ مقصود بنانے والا

سچ تو یہ ہے کہ حیاتِ ابدی پاتا ہے
نقدِ جاں راہِ صداقت میں لُٹانے والا

جیت ہوتی ہے نتیجے میں ہمیشہ سچ کی
کہہ گیا دل کی فضاؤں میں سمانے والا

آج بھی مرکزِ افکار ہے انساں کیلئے
دہر کو جوہرِ کردار دکھانے والا

حق اُبھرتا ہی رہا نقشِ بقا بن کے نظیرؔ!
مٹ گیا آپ ہی آخر کو مٹانے والا

[1] میر انیس کا مصرع۔

(چھ جلدوں میں)

قرآن کریم کے الفاظ کی شرح اور اُس کے معانی و مطالب کے حل کرنے اور سمجھنے کے لئے اُردو میں اس سے بہتر اور جامع کوئی لغت آج تک شائع نہیں ہوئی۔ اس عظیم الشان کتاب میں الفاظ قرآن کی مکمل اور دل پذیر تشریح کے ساتھ تمام متعلقہ بحثوں کی تفصیل بھی ہے۔ ایک مدرس اس کتاب کو پڑھکر قرآن مجید کا بہترین درس دے سکتا ہے اور ایک عام اُردو خواں اس کے مطالعہ سے نہ صرف قرآن شریف کا ترجمہ بہت اچھی طرح کر سکتا ہے بلکہ اس کے مضامین کو بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے، اور اہل علم و تحقیق کے لئے اس کے علمی مباحث لائق مطالعہ ہیں" لغاتِ قرآن" کے ساتھ الفاظ قرآن کی مکمل اور آسان فہرست بھی دی گئی ہے جس سے ایک لفظ کو دیکھ کر تمام لفظوں کے حوالے بڑی سہولت سے نکالے جا سکتے ہیں "مکمل لغات قرآن" اپنے انداز کی لاجواب کتاب ہے جس کے بعد اس موضوع پر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

جلد	صفحات	تقطیع		قیمت
جلد اوّل	صفحات ۳۳۴	بڑی تقطیع	غیر مجلد	چار روپے آٹھ آنے
			مجلد	پانچ روپے آٹھ آنے
جلد دوم	۳۳۶	〃	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے .. ..
جلد سوم	۳۳۲	〃	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے .. ..
جلد چہارم	۳۸۶	〃	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے .. ..
جلد پنجم	۵۰۰	〃	غیر مجلد	چھ روپے آٹھ آنے
			مجلد	سات روپے آٹھ آنے
جلد ششم	۳۲۴	〃	غیر مجلد	چار روپے آٹھ آنے
			مجلد	پانچ روپے آٹھ آنے

(پوری کتاب کے مجموعی صفحات ۲۲۱۲)

مکتبہ بُرہان اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

Registered. No. D. 183

ستمبر ۱۹۶۲ء

برہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"برہان" کا شمار اول درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "برہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے برہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس ۲۱ سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"برہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہو جائیں گے تو برہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دوسرے ملکوں سے گیارہ شلنگ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس ۳۰ روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجیے

برہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔